# *Filosofía y Política en Martin Heidegger*

***Otto Pöggeler***



FILOSOFÍA Y CULTURA CONTEMPORÁNEA

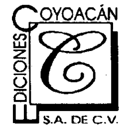
# *Filosofía y política en Heidegger*

Filosofía y Cultura Contemporánea

8

# *Filosofía y política en Heidegger*

*Otto Pöggeler*



Título original del alemán: *Philosophie und Politik bei Heidegger*
Traducción: *Juan de la Colina*

Primera edición: 1999, Ediciones Coyoacán, S. A. de C. V.


Av. Hidalgo No. 47-b, Colonia del Carmen
Deleg. Coyoacán, 04100 México, D. F.
Tels. 5659•7117 y 5659•7978 Fax 5658•4282

ISBN 970-633-164-6

Impreso y hecho en México
*Printed and made in Mexico*

# PROLOGO

En este libro se publican cuatro trabajos que tuvieron su origen en conferencias y lecciones universitarias. Los dos primeros fueron editados conjuntamente en 1972 y 1974 bajo el título "Filosofía y política en Heidegger". Las dos últimas conferencias fueron pronunciadas después de la muerte de Heidegger y publicadas en diferentes lugares.

Las ideas del primer trabajo fueron expuestas en 1967 y 1970/71 en lecciones dictadas en las universidades de Heidelberg y Bochum; la presente versión responde, en lo fundamental, a una conferencia que pronunciara en septiembre de 1970 en el simposio "Filosofía y política" organizado por la Academia Albertus Magnus en Walderberg. El segundo trabajo (excepto el final) es el texto de una conferencia que diera en septiembre de 1969 en el International Colloquium on Heidegger's Conception of Language en la Pennsylvania State University (University Park, Pennsylvania, EE.UU.). (La conferencia fue publicada por primera vez en 1969 en la revista "Man and World" y también –bajo el título "Heidegger's Topology of Being"– en las actas del congreso). Mientras que el primero de los trabajos se centra directamente en la temática de este libro, el segundo parte de un análisis de la relación entre filosofía y lenguaje y procura mostrar la manera como Heidegger define la tarea del filosofar y con ello vincula, de una nueva forma, el filosofar con las esferas de lo teórico, lo práctico y lo poético. Ambos trabajos van acompañados de largas notas que tienen casi el carácter de excursus y que desarrollan detalladamente las distintas cuestiones, presentan la historia de la influencia del pensamiento de Heidegger, como así también corrientes paralelas de pensamiento y una toma de posición con respecto a la bibliografía más importante sobre estos temas; así puede verse claramente que el filosofar de Heidegger ha jugado en los pasados decenios un papel relevante con respecto a la temática aquí considerada.

La conferencia sobre Hölderlin y Heidegger, que se publica como tercer trabajo, fue pronunciada en noviembre de 1976 en un simposio de la Academia Evangélica de Baden en Bad Herrenalb y fue publicada con otras conferencias temáticamente similares, de Otto Friedrich Bollnow y Bernhard Böschenstein en abril de 1977 en la revista "Zeitwende" (año 48). Desde que a comienzos de nuestro siglo Norbert von Hellingrath –del círculo de Stefan George–descubriera, descifrara y publicara los himnos tardíos de Hölderlin, este poeta fue adquiriendo creciente influencia sobre quienes buscaban una salida de la decadente tradición europea.

La afinidad con Hölderlin, que Heidegger –de acuerdo con sus propias declaraciones– sintiera sobre todo a partir de 1929, podía naturalmente conducir a una peligrosa vecindad. En el volumen colectivo *Erinnerung an Heidegger* (compilado por G. Neske, Pfullingen 1977), informa Georg Picht que nada menos que Eugen Rosenstock-Huessy en 1933 (antes de verse obligado a emigrar) en un capítulo adicional a su famoso libro sobre las revoluciones europeas, había sostenido la tesis de que "la revolución nacionalsocialista era el intento de los alemanes por realizar el sueño de Hölderlin" (pág. 199). Carl Friedrich von Weizsäcker (pág. 245 y s.) reproduce un informe de aquel entonces según el cual, en la época del rectorado de Heidegger, en el grupo formado a su alrededor se había gestado el "Nacionalsocialismo de Friburgo" que debería imponerse (a partir de la renovación de la universidad y con ello también desde la reflexión sobre Hölderlin). Heidegger aprendió muy rápidamente que aquello que buscaba con Nietzsche como la grandeza histórica del retorno de lo trágico y con las esperanzas de Hölderlin, no tenía nada que ver con el nacionalsocialismo real. El nacionalsocialismo, con su totalitarismo y su entrega incondicionada a la lucha por la dominación mundial, se convirtió para él en un posible preludio de un terrible futuro; pero justamente el derrumbe de Europa –al igual que el derrumbe de la tragedia antigua– debía servir también de advertencia e indicacióm; en aquel "habitar poético", que Hölderlin muestra también en la época de su fracaso y en sus pequeñas poesías de la "locura", había que ver lo "salvador". También después de la Segunda Guerra Mundial, Heidegger mantuvo su concepción según la cual la poesía de Hölderlin habla –más que

muchas teorías políticas– de lo político en el sentido originario de la palabra, es decir, de aquella misión que hace que una polis sea una polis o que nuevas civilizaciones mundiales busquen otros comienzos aún escondidos. Así por ejemplo, el 8.4.1950 escribió Heidegger a su amigo del pasado Karl Jaspers: "La cuestión del mal no ha concluido sino que tan sólo ha entrado en un estadio mundial. Stalin no necesitaba declarar ninguna guerra; todos los días ganaba una batalla. Ya no hay ninguna escapatoria. Cada palabra y cada escrito es un contraataque, aunque no en la esfera de lo político que desde hace tiempo ha sido burlada por otras esferas del ser y lleva tan sólo una existencia aparente... En la actual falta de patria y hogar no sucede nada. En ello podría esconderse un Adviento, cuyas lejanísimas señales quizás podamos percibir (cfr. Karl Jaspers: *Notizen zu Martin Heidegger*, compilador: Hans Saner, Munich/Zürich 1978, pág. 288 y s). Queda pendiente la cuestión de saber si la independencia de la esfera política es tomada en cuenta en tales declaraciones y es adecuadamente considerada desde el punto de vista filosófico.

La cuarta conferencia que aquí se publica fue también pronunciada en Bad Herrenalb; apareció en abril de 1982 en la revista "Zeitwende" (año 53) y en el pequeño volumen *Mystik ohne Gott? Tendenzen de 20 Jahrhunderts* (compilado por W. Böhme, Karlsruhe 1982). En esta conferencia parece faltar toda vinculación estrecha con el tema "filosofía y política"; sin embargo quizás las apariencias engañen. Las poesías y declaraciones de Paul Celan fueron un tema predilecto de conversación en las visitas que hiciera a Heidegger a partir de 1959 cuando preparaba mi libro sobre la evolución de su pensamiento; y viceversa Heidegger –sobre todo su definición de lo poético– fue desde 1957 el tema de largas conversaciones con Paul Celan (aunque aquí creí siempre que en la fuerte identificación de Celan con los intereses de Heidegger tenía que establecer una distancia más grande aún). Pero cuando le pregunté a Celan si podía dedicarle mi libro *Der Denkweg Martin Heideggers*, su respuesta fue negativa: Celan había sido uno de los que criticaron a Martin Buber porque con sus conversaciones con Heidegger le había proporcionado una "coartada" para su actuación en 1933; sin necesidad de tener que explicar estas cosas, Celan no quería ver unido su nombre al de Heidegger. Sin embargo, unos años más tarde, Celan visitó a Heideg-

ger y mantuvo conversaciones con él. El 25 de julio de 1967, escribió en el libro de visitantes de la cabaña de Heidegger en Todnausberg: "En el libro de la cabaña, con la mirada en la estrella de la fuente, con una esperanza en una palabra que llegue al corazón". A esta frase se refiere también la poesía de Celan "Todtnauberg". La poesía expresa las "líneas" que Celan escribiera en el libro de visitantes de una manera algo más exacta: "las líneas escritas en este libro/ de una esperanza/en una palabra de un pensador/que llegue al corazón". ¿No es acaso esta precisión "al corazón" una explicación de la "palabra" esperada de manera tal que esta palabra de un pensador se convirtió en la "palabra cordial", que Celan esperaba en sus propias poesías? ¿Cita quizás el Celan lector de Heidegger a Heidegger mismo? En su pequeño libro de la cabaña, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Heidegger había escrito: "Tan pronto como tenemos la cosa ante los ojos y en el corazón el oído atento para la palabra, se logra el pensamiento." San Agustín ya había hablado de esta palabra en el corazón y la mística había recogido este discurso y su tema; Heidegger redefinió esta palabra de manera múltiple; en abril de 1967, concluyó su conferencia en Atenas, *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens* con aquellos versos de Píndaro que hablan de la palabra que "recoge de la profundidad del corazón meditativo" el lenguaje con el favor de las Cárites. Si se toma la poesía de Celan y la frase en el libro de visitantes dejando de lado esta referencia, parece entonces que se ha dicho algo diferente, más simple: Celan visita a Heidegger con una esperanza en el corazón de que éste habrá de decir una palabra, de que habrá de venir una palabra largamente esperada (así habla una versión previa de la poesía, de la palabra que llegara sin "tardanza"). ¿No esperaba Celan simplemente una palabra aclaratoria de los acontecimientos de 1933? La poesía de Celan ha sido interpretada también desde esta concepción y se ha hablado de la desilusión que tiene que haber sentido Celan cuando el filósofo no notó para nada el interés del poeta. Pero Celan no habla de una determinada palabra con respecto a algo determinado, sino de la palabra de un pensador que en una larga reflexión ha meditado lo que hay que decir, de manera tal que la palabra puede "venir" (al igual que en la poesía "Engführung" de Celan al final "viene" una palabra). Sea que se pueda o no interpretar esta palabra como "palabra en el corazón" y con

ello también como "palabra mística", esta palabra tenía que haber recogido en sí misma lo que sucedió en 1933 y después: el espanto y la culpa de los alemanes. Así, esta palabra tiene totalmente una dimensión ética, una dimensión "política". (Sobre sus conversaciones con Heidegger, Celan informó también que Heidegger se había interesado vivamente por saber algo de los intentos por salir de situaciones anquilosadas; las conversaciones habían tenido una referencia totalmente actual a las tendencias en 1968, de las que había hablado Celan como lector de Landauer y Kropotkin.) En lugar de politizar superficialmente o de dar un sello político al encuentro entre Heidegger y Celan, habría que procurar obtener la mencionada dimensión política desde la definición o desde la redefinición de la "palabra" y de lo "poético". Para ello sirve la reflexión sobre los diferentes caminos de Heidegger y Celan, detrás de los cuales se encuentran también tradiciones históricamente distintas.

El que en esta publicación se desplace a primer plano la relación entre filosofía y política puede parecer, a primera vista, una concesión al espíritu de la época. En la actualidad hay poderosas tendencias que apuntan a aceptar el filosofar sólo como algo politizado –sea como pionero o como acompañante en la lucha de las ideologías– o que tan sólo se preguntan por la utilidad que quizás pudiera tener para la planificación y administración de nuestro mundo. Quien no olvide las experiencias que hemos tenido en nuestro siglo podrá naturalmente ver sin extrañeza de qué manera en la actualidad aumenta, por una parte, la disposición a dejar a la filosofía incondicionalmente librada a la politización y, por otra, miopemente se saluda como politización algo que más bien es una nueva variante del exageradamente arraigado desprecio apolítico de las políticas como arte de lo posible. Lo que hoy en formas enfáticas debe ser aportado –la referencia del filosofar a la esfera de lo político–hace ya tiempo que les ha sido impuesto por la época a los filósofos importantes de nuestro siglo. En ellos se muestra, en una actualidad que obliga a la toma directa de partido, algo que en los antiguos filósofos uno encuentra hasta en los menores detalles de sus biografías: la confrontración con el poder político, la referencia del filosofar a las tendencias políticas, el ser empujado a reflexionar sobre la esencia y las formas de lo político.

Si uno toma al azar un par de nombres de quienes en los últimos decenios son considerados como los "grandes filósofos", se ve de manera inmediatamente clara que el filosofar europeo de la primera mitad del siglo no sólo tenía una tendencia de crítica de la época en un sentido vago, sino que expresamente se refería a la política y, a veces, hasta llegó a representar una potencia política: Karl Jaspers filosofó no sólo en un estrecho sentido académico y en un sentido "existencial" privado, sino que con su forma moralizante trató de hacer oir su voz, en la ciencia, la religión y la política; Georg Lukács, partiendo de comienzos burgueses tardíos, no sólo puso de múltiple manera la filosofía al servicio de un revitalizado marxismo sino que se situó también en medio de las luchas políticas; Karl Popper contrapuso el racionalismo crítico a los "enemigos de la sociedad abierta" y aspiró a una consciente modificación de la situación tradicional, pieza a pieza y en detalle; Jean Paul Sartre con su filosofar comprometido creyó —después de la represión de los disturbios de mayo en París y de la ocupación de Praga— tener que reaccionar con las formas más excesivas de la protesta en contra de lo existente; la Escuela de Francfort se vio envuelta en la confrontación con aquel movimiento de protesta occidental, que sin la filosofía de esta "escuela" no hubiera podido articularse como lo hizo. Hasta un filósofo "clasico" como Hegel fue interpretado de una manera tal que esta interpretación pudo ser transformada en elemento de una discusión de cuestiones políticas actuales y la ocupación con Hegel, a consecuencia de las amenazantes sanciones, se convirtió para el individuo en un asunto de vida o muerte. Entre los testimonios de un viviente filosofar de la actualidad se encuentra por cierto el hecho de que el trabajo científico mismo se ha planteado filosóficamente la cuestión acerca de la responsabilidad que, por ejemplo, tiene que asumir el físico por las consecuencias de su trabajo, o acerca de la importancia que pueden tener las ciencias del espíritu y las artes en nuestro mundo signado fundamentalmente por la técnica.

El compromiso político fácticamente asumido por los filósofos, como así también la falta de un compromiso de este tipo y sus consecuencias, plantean la cuestión de saber de qué manera la filosofía tiene que crear su relación con la política si desea asumirla responsablemente. Quien, en no poca medida debido a la

confusión de nuestro tiempo, se haya visto impulsado a buscar en la filosofía un medio de la reflexión y la meditación, no puede prescindir del hecho de que, alrededor de 1933, también desde el lado filosófico –no por Heidegger mismo– el verso de George del nuevo "semidiós" que se levanta en una tierra fuertemente desgarrada fue referido con bastante univocidad a Hitler y al nacionalsocialismo, que después de 1945 todo el "acervo de pensamientos" nacionalsocialista desapareció de la noche a la mañana como una pesadilla y no había nadie que afirmara haber dicho y hecho lo que efectivamente se dijo y se hizo. Pero el comportamiento de los filósofos y científicos con respecto a las corrientes fascistas de derecha de la primera mitad del siglo interesa no sólo desde el punto de vista histórico y no debería hacerse referencia a él tan sólo con el objeto de formular condenas de culpa y con ánimo polémico; más bien tiene que ser un motivo para preguntarse de qué manera el filosofar logró encontrar una relación crítica frente a las tendencias de la época y hasta qué punto puede responsabilizarse a quienes filosofan por aquello que contribuyen a provocar o a promover a través de su palabra y sus escritos. Y viceversa, habrá que tener presente si y hasta qué punto la filosofía puede tener influencia en la conformación de las situaciones políticas. ¿No es acaso el papel de quienes filosofan el aplaudir aquello que de todas maneras sucede sin ellos, o jugar el papel de los bufones de corte que en realidad pueden decir lo que quieren, que a veces pueden aprobar con sus reflexiones lo uno o lo otro, pero que se mueven en un coto cerrado que está tanto mejor separado de los espacios del actuar efectivo cuanto más se permita a las personas que viven en él, expresar su tendencia a protestar y a formular declaraciones de principios? ¿Existe hoy, más allá de la alternativa del mero aplauso o de la protesta ineficaz, la posibilidad de reforzar la crítica y la sensatez, a través de la filosofía, cuando la humanidad emprende algo totalmente nuevo con la construcción de una civilización mundial unitaria y a este riesgo ha vinculado su futuro.?

Tanto Platón como Agustín, tanto Spinoza como Rousseau, tanto Hegel como Marx, trataron desde la filosofía de justificar o rechazar la situación política existente. Ciertamente en la actualidad se plantea, ante todo, la cuestión de si existe "la " filosofía que pueda indicar "el" orden político o, al menos, "las" directri-

ces para la dinámica de la historia. Quien mire retrospectivamete los decenios pasados podrá considerar que es sorprendentemente fuerte la ocupación de los filósofos con la política o su entrelazamiento con la política; pero no son injustificadas las dudas acerca de si la filosofía podrá seguir consistiendo en el filosofar de aquellos "grandes filósofos" que en sus análisis ocultan, demasiado a menudo, el deficiente conocimiento de los detalles en ámbitos específicos con un poder de convicción personal (por más que las corrientes filosóficas representativas de la primera mitad del siglo encuentren un interés tan grande y nuevo en un país sacudido por seria crisis como los EE.UU., justo en el momento en que parece perder su fuerza conformadora en Europa). Quien coloque juntas en un título la "filosofía" y la "política" tiene, por lo tanto, no sólo que preguntar si puede ver juntos al actor, que según Goethe es siempre alguien "sin conciencia", y al filosofante que parte de la cuestión de saber si y hasta qué punto todo saber y actuar puede ser referido a la conciencia y a la reflexión. Hay que preguntar previa o simultáneamente, de qué manera la filosofía ha de ser conformada en una época en la que la ciencia y la técnica han adquirido primacía.

En lo que sigue, habrá de formularse con respecto a aquella corriente filosófica que decididamente estuviera representada por Heidegger, la cuestión acerca de cómo definió la tarea de la filosofía y la relación de la filosofía con la política. Aquí no se intenta tomar partido una vez más en la polémica de las corrientes y tendencias; lo que importa es más bien poner de manifiesto aquellas cuestiones a partir de las cuales puede ser dilucidada de manera suficiente la relación entre filosofía y política, relación que hasta ahora ha sido distorsionada y confundida a través de las luchas de los partidos y tendencias. Habrá que mostrar qué es lo que en este limitado campo puede aprenderse con respecto a un análisis de la relación entre filosofía y política.

## A. FILOSOFIA Y POLITICA EN HEIDEGGER

Quisiera tratar el tema "Filosofía y política en Heidegger" procurando mostrar, por lo pronto, a grandes rasgos, la forma como el pensamiento de Heidegger, en las diferentes fases de su desarrollo, está referido a la política (quizás podría hablar aquí de la "filosofía" de Heidegger, a pesar de que Heidegger mismo terminara distanciándose de este término). En segundo lugar, habré de formular la pregunta acerca de si y cómo puede situarse a Heidegger y a sus manifestaciones sobre temas políticos en el campo de las actuales posiciones políticas. Naturalmente, el desarrollo de esta cuestión apenas si puede llevarse a cabo a grandes rasgos; tendré que conformarme aquí con unas pocas referencias. Lo decisivo para el tratamiento de nuestra temática es la cuestión que será considerada en tercer lugar: ¿en dónde, en la obra de Heidegger, en cuáles de sus razonamientos, puede buscar un punto de partida una filosofía política? Por último, habrá que formular al menos la cuestión acerca de qué es lo que porporcionan los intentos del pensamiento heideggeriano para un análisis de la relación entre filosofía y política.

### I

Ya una primera mirada a la obra de Heidegger muestra que él no elaboró ninguna filosofía política pero que, sin embargo, dentro de los diferentes estadios de su pensamiento fue siempre, de variada manera, un filósofo políticamente comprometido. Así, sus trabajos filosóficos están impregnados de manifestaciones políticas relevantes: de alusiones a acontencimientos y tendencias, de polémicas y reiteradas prédicas ramplonas en contra de los fenómenos de decadencia de su tiempo y, a partir de una determinada época, de intentos inseguros de definir la relación entre filosofía y política.

*Ser y tiempo* –una obra que trata de cuestionar las posibilidades de la filosofía en general– fue entendida en todas partes, en 1927, el año de su publicación, como un llamamiento al individuo a fin de que reflexione sobre sí mismo y hasta se sitúe sobre sí mismo, en una época de decadencia. Es posible que este comprensión haya sido un malentendido; en todo caso, Heidegger cita frases programáticas del conde Yorck von Wartenburg en las que se dice que no existe ninguna conciencia pública sino tan sólo conciencias individuales. "La función pedagógica del Estado estaría", así escribe Yorck y así lo cita Heidegger, "en deshacer la opinión pública elemental y procurar en el mayor grado posible, por medio de la educación, la individualidad del ver y el contemplar" *(Sein und Zeit* 403.) Cuando uno lee hoy esta frase, uno se pregunta si su cita no está vinculada con aquellas tendencias de la época de la República de Weimar que minaron esta república porque despreciaban lo politicamente posible en aras de una radicalidad cuya realización ya no podía lograrse. Cuando la filosofía y las ciencias sociales comenzaron a crear filosofías, ciencias y, finalmente, técnicas para la conducción del proceso social, se invocó la "opinión pública" como alternativa a la transformación maquiavélica de teoría en praxis; desde entonces, la preocupación por la opinión pública (la preocupación por la reflexión en común acerca de las decisiones políticamente relevantes y, con ello, de la posible transformación de la teoría en praxis) es considerada con razón como la preocupación por la democracia. ¿Qué pasará si ella es convertida en objeto de desprecio y descrédito? ¿Puede aún arrojarse en la balanza la "individualidad del ver y el contemplar" cuando se trata de los objetivos politicos decisivos? ¿Es posible acercarse, con la orientación tradicional hacia la "conciencia individual", a la cuestión de saber cómo tenemos que asumir la responsabilidad por aquéllo que sucede; por ejemplo, en la actualidad, con la formación del complejo de la energía atómica, del armamento atómico, la industria atómica, responsabilidad que, en todo caso, ya no puede ser asumida por un único físico, militar, político o industrial?

Pero en *Ser y tiempo* no sólo se contrapone la existencia "auténtica" de cada cual al "uno" (Man) y de la forma de ser del "uno" se dice que ella constituye aquello que llamamos "la opinión pública". También el "destino", la realización de la existen-

cia propia de cada cual, es referido al "sino", al acontecer abarcante de la comunidad que Heidegger llama "pueblo". (*Sein und Zeit* 127, 384.) De manera inmediata el destino del individuo es referido a un acontecer más amplio y también de manera inmediata la correspondiente comunidad abarcadora es llamada pueblo. Con este término trabajaron Herder y el Idealismo alemán cuando tuvieron ante sus ojos el modelo de la polis griega en un mundo transformado. A qué ilusoria referencia temporal conduce este término puede apreciarse cuando vemos que ser, verdad, pueblo, líder, son los conceptos rectores con los cuales operara Heidegger cuando en las vísperas de las elecciones para el Parlamento de Reich, del 12 de noviembre de 1933, abogó por la aprobación de la política de Hitler que había conducido al retiro de Alemania de la Sociedad de las Naciones. Una foto lo muestra junto con el teólogo Schumann, el teólogo y traductor de Kierkegaard, Emanuel Hirsch, el historiador del arte Wilhelm Pinder, el médico Sauerbuch, debajo de un muro de hombres de la SA y de banderas con la cruz svástica. La elección para el Parlamento del Reich, en la que fuera elegida la lista única del NSDAP con el 92 % de los votos, fue fácticamente el punto final del desarrollo hacia el Estado totalitario del Führer. "Nos hemos liberaro", dijo Heidegger en un discurso, "de la idolatría de un pensamiento infundado e impotente. Vemos el fin de la filosofía que estaba a su servicio. Estamos seguros de que habrán de volver la clara dureza y la seguridad adecuada del simple e inflexible preguntar acerca de la esencia del ser. El coraje originario en la discusión con el ente en esta alternativa del crecer o destruirse, es la motivación más íntima del cuestionar de una ciencia popular.[1]"

Quien así hablaba había sido elegido, en un tiempo difícil, rector de la Universidad de Friburgo. Como después de la toma del poder, el personal directivo tenía que pertenecer al NSDAP, había ingresado en el Partido sin haber tenido con él mayores contactos y sin tampoco haberlos iniciado nunca. Manifiestamente el compromiso político de Heidegger obedecía a la desesperación por la situación en la democracia de Weimar y a la confusión imperante en Europa, a la vez que a la esperanza de que la "salida" alemana de una situación, que parecía insostenible, pudiera ser orientada hacia el bien. Ya en el Año Nuevo de 1934 se dio cuenta Heidegger que aquí había sido víctima de un engaño y

llevó a la práctica este conocimiento renunciando al rectorado en la primavera de 1934 (después que se le habían formulado exigencias que le parecieron inadmisibles, como, por ejemplo, la eliminación de los decanos no afectos al régimen.) En el semestre de verano de 1934, Heidegger no dictó el curso sobre "El Estado y la ciencia", tal como estaba anunciado, sino uno sobre "Lógica". El súbito cambio del tema de sus lecciones universitarias era una tajante negativa a la exigencia de seguir estando al servicio de las instancias políticas. Sin embargo, estas lecciones no significaron en modo alguno una retirada a la neutralidad de lo formal: Por lógica entendía Heidegger la teoría del logos en tanto esencia del lenguaje; quería mostrar que el lenguaje no es la expresión de una "raza" o de un sujeto, cualquiera que sea la forma como se la piense, sino que en ella se basa más bien la esencia del espíritu y, por lo tanto la esencia del hombre (su posibilidad de reflexionar y de asumir responsabilidad). En el invierno 1934/35, Heidegger dictó un curso sobre los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"; una elección de temas tan sorprendente y significativa, como el interés del Schelling de la última época por la filosofía de la mitología y de la Revelación. Se trataba de la cuestión de saber qué es la poesía, de si ella podía asumir en forma modificada las tareas que otrora desempeñaran la mitología y la teología, de saber qué es lo que tenía que aportar a una reflexión en el ámbito político. Cuando Alfred Rosenberg, así exponía Heidegger en su curso (inédito), concibe la poesía como expresión del alma de una raza, ello coincide plenamente con la remisión actual de la poesía y la cultura en general a la expresión de individuos. El que aquí (siguiendo a Dilthey) se conciba individualistamente a la poesía como expresión de las vivencias de un individuo o colectivistamente como expresión de un alma cultural (Spengler) o, finalmente, del alma de una raza (Rosenberg), no altera en nada la posición básica. Pero, según Heidegger, esta remisión de la poesía a la expresión de un alma no dice nada acerca de la *esencia* de la poesía (que tiene que ser pensada desde el lenguaje y el logos). Así, en las lecciones de Heidegger se decía: "El escritor Kolbenheyer dice: 'Poesía es una función biológicamente necesaria del pueblo.' No hace falta mucho entendimiento para notar: esto vale también con respecto a la digestión; también ella es una función biológicamente necesaria de un pueblo, al me-

nos de un pueblo sano. Y cuando Spengler concibe a la poesía como expresión de la respectiva alma cultural, esto vale también como respecto a la fabricación de bicicletas y automóviles. Esto vale con respecto a todo, es decir, no vale para nada. Esta definición coloca al concepto de poesía, ya desde el principio, en un ámbito en donde se pierde sin esperanza la menor posibilidad de aprehender su esencia. Todo esto es tan desconsoladoramente chato, que hablamos de ello con disgusto." Naturalmente, con esta crítica, no se retira Heidegger a la ciencia, es decir a la ciencia de la literatura. Considera que esta ciencia está signada también por la actitud contemporánea básica que ha criticado, y dentro de la cual fácil y rápidamente una posición especial puede ser cambiada por otra que nos parece más agradable. "Y así vemos", decía Heidegger en 1934/35, "el dudoso equipamiento de la actual ciencia literaria en donde todos los elementos constitutivos de la antigua poética, bajo disfraces de todo tipo, practican sus abusos y pueden también cambiar la organización del contenido. Hasta hace poco aún se buscaban los sustratos sicoanalíticos de la poesía; ahora, todo es referido a lo popular y a la sangre y al suelo —pero todo sigue lo mismo que antes—." Hoy cabe preguntarse si no sigue todo siempre igual que antes, cuando la ciencia de la literatura en lugar de sangre y suelo vuelva a invocar razones sicoanalíticas o sociológicas o una combinación de ambas. También habrá que conceder que en 1934/35 se necesitaba más coraje y más espíritu para hablar en la forma citada sobre Rosenbeg y Kolbenheyer, que el que hace falta en la actualidad para colocar el lenguaje de Heidegger en el contexto del lenguaje de Kolbenheyer.

Es comprensible que Heidegger, con concepciones como las aquí presentadas, tenía que provocar la peor de las seudocríticas de los ideólogos nacionalsocialistas, de los Krieck y sus camaradas. Así pues, si Heidegger ya muy pronto no pudo identificarse de manera inmediata con el nacionalismo y éste ni siquiera inició una tal identificación, ¿què tenía Heidegger que oponer al nacionalsocialismo? En *Ser y tiempo*, Heidegger había preguntado por qué razón la filosofía puede aplazar su pregunta: ¿Qué es éste o aquel ente en su ser?; había preguntado, por lo tanto, acerca del sentido del ser y luego de qué manera este sentido puede clasificarse en los múltiples significados del ser. En el desarrollo de

esta cuestión, Heidegger había aportado la radicalidad de aquel cuestionar que fuera introducido en el pensamiento, en la poesía y en la fe en los grandes espíritus críticos de los períodos de transición: Agustín, Lutero, Pascal, Kierkegaard, Dostoievski. Por cierto que *Ser y tiempo*, que desea elevar la filosofía a la categoría de "ciencia", se ocupa de las crisis fundamentales de ciencias particulares, como la matemática, la física, la biología, la ciencia de la literatura, la teología; pero la economía, el derecho, la política y también las artes visuales apenas si son tomadas en cuenta por la existencia dispuesta a la muerte. Si en 1933 Heidegger se liberó de la "idolatría del pensamiento infundado e impotente", más tarde no dejó sin efecto esta liberación, sino que la modificó coherentemente en la confrontación de la filosofía con los poderes que crean la historia. Por cierto que el desarrollo de la cuestión acerca del Estado fue víctima de su confusión con la funesta realidad política; pero son tematizadas cuestiones como las siguientes: ¿Cómo presenta un templo griego el mundo? ¿Aparecen la mitología y la teología también aún en una tragedia de Sófocles o en un himno de Hölderlin y qué es en realidad poesía? Por último, para Heidegger la cuestión decisiva es la de saber si el complejo de la ciencia y las técnicas modernas no dejan sin fundamento a la tradicional comprensión del mundo y cómo hay que asumir la totalidad de nuestro mundo. Hasta el mismo punto de partida del pensamiento de Heidegger se transforma en esta confrontación con los poderes que crean la historia: la pregunta acerca del sentido del ser no es ya concebida como tema de la ciencia pura; la historicidad de este preguntar ya no es interpretada desde la existencia solitaria; este cuestionar debe ahora ser desarrollado a partir de aquella concreción histórica a la que contribuyen también la política, el arte, la poesía. Así, el "sentido" del ser —el fundamento del cual surgen los múltiples significados del ser y las correspondientes categorías y existenciales— se convierte en la "verdad" del ser, que sólo es fundamento como un acontecer abisal-infundado, que desea ser aprehendido en su concreción histórica. Heidegger habla de la verdad en conexión con la palabra griega aletheia: la verdad es el desvelamiento (Unverborgenheit), el acontecer del desvelar y ocultar al mismo tiempo, que siempre confunde, que oculta su ocultamiento y con ello extravía al hombre que sólo se mantiene en la zona marginal de lo desvela-

do. Sólo de manera transitoria y epocal la verdad del ser se ajusta en una estructura y presenta así el "mundo", que conserva todas aquellas vías en las cuales el ente puede ser experimentado como esto o como aquello, es decir, en un ser diferente.

La verdad en tanto acontecer de una época es verdad para una determinada comunidad de personas que se encuentra históricamente bajo un sino común y constituye así un "pueblo". *Ser y tiempo* introduce el concepto de pueblo sólo de un plumazo y casi en contra de la marcha propiamente dicha de los pensamientos; en cambio, en los años treinta piensa al ser-ahí (Dasein) consecuentemente como el "pueblo". Con respecto a la polis griega dice que habría sido el "ahí" (Da), "en lo que y como tal el Dasein (sería) histórico", el "Da" "*en* el que, *del* cual y *para* el cual la historia" sucede, la "encrucijada" de todas aquellas vías en las cuales encuentro al ente y, por lo tanto, los centros históricos de los dioses, templos, fiestas, pensador y gobernante, de la asamblea popular, del ejército y de los barcos. Pero para el Heidegger de los años treinta, el "pueblo" es la forma como el ser-ahí es centro de la historia en *nuestra* época. La política, como conformación de la polis, es sólo política del pueblo que, naturalmente, es un pueblo entre otros. Si el nihilismo general, decía Heidegger en 1936/37 en sus lecciones sobre Nietzsche, ha de ser superado con Nietzsche a través de nuevas metas, mediante una "gran política", entonces esta meta no puede ser la de grupos, clases y sectas particulares y tampoco la de Estados y pueblos particulares, sino que, por lo menos, tiene que ser "europea". "Pues reside en la esencia de una meta creativa y de su preparación el que históricamente sólo llegue a actuar y a tener consistencia en la unidad del pleno ser-ahí del hombre bajo la forma del pueblo particular. Esto no significa ni separación de los otros pueblos ni el sometimiento de otros pueblos. La meta es en sí polémica, apertura de la lucha. Pero la auténtica lucha es aquélla en la que quienes luchan alternadamente se superan y el poder se desarrolla hacia esta superación." La cuestión de Europa en los siglos XX y XXI (!) puede "encontrar respuesta sólo a través de la conformación ejemplar y decisiva de la historia de los pueblos particulares en competencia con otros." (EM. 117; N I, 185, 361). Dentro de esta perspectiva, en 1937, en el Anuario de la ciudad de Friburgo, Heidegger abogó expresamente por el entendimiento y el diá-

logo recíproco entre Francia y Alemania mencionando dos presupuestos para un diálogo de este tipo: la "amplia voluntad de escucharse recíprocamente" y el "mesurado coraje para la propia determinación".

El nuevo punto de partida para pensar la verdad del ser se encuentra según Heidegger –desde que en 1929/30 Nietzsche se convirtió para él en "decisión"–bajo el presupuesto que todo lo determina, de que Dios ha "muerto". Con el nombre de Dios o de lo divino se menciona aquéllo que tiene un sentido en sí mismo y que, por lo tanto, puede otorgar sentido; que Dios ha muerto significa pues, en todo caso, que aquello que alguna vez diera sentido a la vida es ya impotente para la conformación de la vida y de la historia. En este sentido, según Heidegger, no sólo están muertos los dioses de los griegos y el Dios cristiano sino también el dios de los filósofos; sobre todo, están muertos los dioses sustitutos, tales como el Idealismo, el Socialismo y el Liberalismo, que han sido ofrecidos a los hombre bajo nombres diferentes. Según Heidegger, estos dioses sustitutos están muertos, aun cuando sigan siendo proclamados. Así –según la concepción de Heidegger– el hombre debe llevar a cabo un nuevo comienzo en su búsqueda de orientación. Las lecciones y conferencias sobre Hölderlin reflejan la convicción de que los dioses, si es que nuevamente pudieran ser aprehendidos, serían los dioses del "pueblo"; de que, por lo tanto, sólo es posible preguntar por lo divino dentro de aquella experiencia que hay que desarrollar nuevamente, que se dirige a la verdad del ser como a aquel acontecer epocal que en cada caso es histórico para un pueblo. Hacer experimentar esta verdad es asunto de los grandes "creadores", a los que Heidegger, al igual que Hölderlin, piensa como "semidioses", es decir, como aquéllos que se encuentran entre los mortales y lo divino, de la soledad de este estar-entre (en la que la soledad de la existencia dispuesta para la muerte es recogida de manera modificada) permiten separar lo mortal y lo divino y con ello muestran a los mortales cómo alguna vez, quizás, podrán estar nuevamente ante lo divino. Sólo en la medida en que se padece este destino de semidioses puede experimentarse un sino que es el que hace que un pueblo sea un pueblo; sin embargo, es este padecer un destino siempre ya abarcado por este sino. Cuando en las lecciones sobre Hölderlin en 1934/35 Heidegger se refiere a los himnos de Höl-

derlin "El Rin" y "Germania", habla del semidiós (el Rin) y del país (Germania) que comienzan a esperar nuevamente a los dioses.[2]

La verdad en tanto verdad tiene que ser experimentada para un pueblo por los grandes creadores y colocada en sus estructuras y luego salvaguardada por los salvaguardadores. Esto se realiza —como lo desarrolla ejemplarmente en el ensayo sobre la obra de arte de 1936— cuando la verdad llega a la obra. Pero, para Heidegger, obra no es la obra de arte y la obra poética; obra es, según él, la obra del pensamiento, el hecho creador estatal, el hecho político. En sus primeros tiempos, los griegos no hicieron ninguna diferencia entre poiemata y pragmata, sino que a las obras y a los hechos llamaron erga; así también Heidegger considera al hecho político, al igual que a la obra poética o del pensamiento, como obra en sentido amplio. Así él tiene que presentar —algo que la filosofía griega clásica omitió— conjuntamente con la teoría y la praxis, también la poeisis como una manera del ser-en-la-obra, debiendo naturalmente la poiesis no ser entendida, como en la Epoca Moderna, como cultura desde la perspectiva de quien la soporta y tampoco reducida a la expresión de los sujetos. Pero la obra del Estado no es obra porque se concrete en obras contractuales, obras legislativas, Constituciones —en el aspecto externo de las instituciones—; la obra de arte no es obra en tanto objeto "estético" (pero es pensada ampliamente de forma tal que el objeto del culto mismo y hasta aquello que alguna vez fue mito, también pertenecen aquí). Las obras del Estado, las obras de la poesía, las obras del pensamiento, son "obras" porque en ellas se ha detenido el ser-en-obra de la verdad de una manera epocal y, en un caso dado, también de manera superable en las "instituciones" del tipo más diferente. También aquello que es un pueblo se determina desde la verdad y de su estar-en-la-obra y, con ello, desde las tareas con las que se enfrenta el acontecer de la verdad.

En el sentido más amplio de la palabra, "política" es toda conformación de la polis o de la verdad del ser, que es la verdad de un pueblo. Así, pues, si Heidegger utilizó alguna vez la expresión "ciencia popular", esto no significaba una mera adaptación de un uso fatal del lenguaje por parte de quienes detentaban el poder; en realidad, Heidegger trataba de pensar la filosofía, la poesía o el arte, como "políticos" o "populares", es decir, como conforma-

ción de la verdad del ser, tal como acontece en la polis o en el pueblo. Tuvo que renunciar muy rápidamente a hablar de la ciencia popular precisamente porque esta forma de hablar significaba la perversión de la ciencia o del arte a través de la atadura externa a finalidades políticas. Lo político en su sentido amplio era precisamente lo opuesto a la totalidad de lo político tal como entonces era propagada como sometimiento de las diferentes esferas de la vida a las tendencias políticas que ya no eran cuestionadas con respecto a su legitimidad (y que en la actualidad vuelve a ser propagada). Sobre la base de lo político en sentido amplio, es decir, la conformación de la polis como el lugar del acontecer de la verdad, tiene que quedar librado a sus propios derechos lo político en sentido estricto, como asī también lo poético y el pensamiento.

Heidegger intentó concebir a la poesía y al arte, al pensamiento, a la política, como las formas decisivas –en competencia recíproca pero también entrelazadas mutuamente– de hacer que acontezca la verdad de manera obligatoria para una comunidad histórica de personas. La obra poética y la obra de arte, la obra del pensamiento, la obra del Estado, eran para él las formas decisivas en las cuales la verdad, desde la inagotabilidad de su acontecer, se instalaba en la estructura de la construcción (el "mundo"). En el sentido de esta concepción, dijo Heidegger en sus lecciones de invierno 1934/35: "La verdad del pueblo es la correspondiente apertura del ser en su totalidad de acuerdo con el cual los poderes sustendadores, ordenadores y conductores obtienen sus rangos y provocan su consenso. La verdad de un pueblo es aquella apertura del ser a partir de la cual el pueblo sabe lo que quiere históricamente, al quere*se* a sí mismo, al querer ser sí mismo". Esta verdad, la "verdad del ser-ahí de un pueblo", agrega Heidegger, "es fundada originariamente por el poeta; pero el así descubierto ser del ente es concebido como *Seyn* y así también es ordenado (dispuesto) y por lo tanto es sólo abierto por el pensador y el así concebido *Seyn* se convierte en la última y primera seriedad del ente, es decir, es colocado en la verdad histórica *de-terminada*, al ser llevado el pueblo a su sí mismo como pueblo; esto se realiza a través de la creación de Estado destinado a su esencia, por los creadores del Estado. Pero todo este acontecer tiene sus propios tiempos y, por lo tanto, su propia secuencia temporal; los poderes

de la poesía, del pensamiento, de la creación del Estado actúan, al menos en la épocas de la historia desarrollada, hacia adelante y hacia atrás y no son de manera alguna calculables. Durante largo tiempo pueden actuar el uno al lado del otro y recíprocamente, sin ser conocidos y sin nexos, según el diferente desarrollo del poder del poetizar (Dichten), del pensar y del actuar del Estado y en círculos de diferente tamaño en la opinión pública."

Bajo la impresión de los acontecimientos que condujeron al año 1933 y de los que después vinieron, Heidegger planteó la cuestión de saber de qué manera están entretejidas entre sí las dimensiones poéticas, del pensamiento y políticas. Pero tuvo que aprender de los acontecimientos de la época que ya no podía hablarse para nada de un pueblo en el sentido que había hablado el Idealismo alemán con respecto a la polis griega.

Lo que se manifestaba más bien era el totalitarismo político, que en la época del nihilismo busca el poder por el poder y moviliza técnica e ideológicamente los elementos del poder. Esta movilización puede sólo suceder bajo la forma del fascismo y del nacionalsocialismo, que en la época de la igualación pretende conservar las jerarquías y el dominio, pero ni siquiera procura afirmar los elementos que han sobrevivido de la tradición sino, finalmente, tan sólo seudoelementos, como la "raza". Esta movilización puede también realizarse bajo la forma de la perversión del socialismo y su transformación en desnudo totalitarismo e imperialismo, tal como fuera practicado coherentemente desde Stalin, como, finalmente, en la forma del liberalismo, que por cierto propaga el fraccionamiento del poder y la independencia de los ámbitos de la vida, pero que no logra dominar los intereses de los grupos privilegiados en aras de decisiones realmente políticas y que vive del acuerdo y del compromiso de aquellos que pretenden representar a los grupos sociales o necesidades objetivas.

Ya en 1935, en la misma lección en la que aún hablaba de la "verdad interna y de la grandeza" del movimiento nacionalsocialista y procuraba entender a éste —en una nota adicional— desde la perspectiva del encuentro de la técnica planetaria y del hombre moderno, Heidegger había sostenido con respecto al bolchevismo, al liberalismo, al nacionalismo y a las correspondientes ideologías del marxismo, positivismo y biologismo, que no estaban en condiciones de llegar a decisiones políticas porque ya no sabían

qué era "espíritu". El espíritu, que es el único que puede aprehender el acontecer de la verdad del ser, ha sido falsificado como inteligencia. En lugar de ser el espíritu el que examina las últimas metas políticas, la mera inteligencia se coloca al servicio de metas dadas de antemano y acerca de las cuales ya no se duda. "Ahora bien, si este servicio de la inteligencia sólo se vincula con la regularización y dominación de las relaciones materiales de producción (como en el marxismo) o con la ordenación y explicación intelectual de lo que en cada caso está presente y ya dado (como en el positivismo) o si se cumple en la conducción organizativa de las masas y razas de un pueblo, en todo caso, el espíritu, en tanto inteligencia, es la impotente supraestructura de otra cosa que, por ser a-espiritual o anti-espiritual, se da como lo real propiamente dicho. Si, tal como lo ha hecho el marxismo en su forma más extrema, se entiende al espítitu como inteligencia, entonces, en defensa de él, es perfectamente justo decir que el espíritu, es decir, la inteligencia, en el orden de las fuerzas eficientes del serahí humano, tiene siempre que ser subordinado a la sana laboriosidad corporal y al carácter. Pero este orden deja de ser verdadero tan pronto como se concibe la esencia del espíritu en su verdad." (EM 152, 34 y ss.) El nacionalsocialismo en la forma que se había dado fácticamente es, pues, concebido como reacción frente al marxismo vulgar, como una reacción que, finalmente, es tan poco verdadera como este último.

Más tarde Heidegger modificó este razonamiento en algunos detalles; por ejemplo, en la *Carta sobre el humanismo* formuló la muchas veces citada indicación de que Marx –a diferencia de los historiadores y filósofos como Husserl y Sartre– con la experiencia de la enajenación llega a "una dimensión esencial de la historia" (W 170). Sin embargo, fundamentalmente, el nacionalsocialismo plenamente desarrollado de la Segunda Guerra Mundial fue para Heidegger ejemplo y preludio de lo que habrá de venir, pero con respecto a lo cual tampoco las otras ideologías dominantes pueden oponer ninguna resistencia real. En lugar de la indicación aislada, tal como la que diera Heidegger, mientras tanto se han iniciado –precisamente por autores influenciados por el marxismo– análisis concretos y aquí basta perfectamente recordar el ensayo "Superación de la metafísica" de *Vorträgen und Aufsätzen*. "Los signos del último abandono del ser", se dice allí (VA 91 y

ss.) son las invocaciones de las 'ideas' y 'valores', el indiscriminado tira y afloja del 'acto' y la imprescindibilidad del 'espíritu'. Todo esto está ya enganchado en el mecanismo del equipamiento del proceso de orden... En este proceso está también incluido el hombre quien ya no oculta más su carácter de ser la materia prima más importante... A la incondicionada autorización de lo sobrehumano corresponde la liberación plena de lo infrahumano... Como el hombre es la materia prima más importante, puede calcularse que, sobre la base de la actual investigación química, algún día se construirán fábricas para la procreación artificial de material humano... a la conducción de los escritos en el sector 'cultura' corresponde con desnuda coherencia la conducción artificial del embarazo... 'naturalezas líderes' son aquellas que, en virtud de su seguridad instintiva en este proceso, se dejan colocar como sus órganos de conducción. Son los primeros empleados dentro del negocio de la incondicional utilización del ente al servicio del aseguramiento del vacío del abandono del ser. Esta marcha de la cuestión de la utilización del ser a partir de la defensa ignorante del *Seyn* no percibido excluye, desde el primer momento, la diferencia de lo nacional y de los pueblos como elementos esenciales de determinación..." No el pueblo sino los totalitarismos, no el gran credor sino los funcionarios del totalitarismo, no la obra sino el mero hacer, determinan nuestro tiempo.

Lo decisivo es que Heidegger no considera la "revolución" del nacionalsocialismo y la perversión del liberalismo y del socialismo como accidentes que hayan ocurrido de manera más o menos casual en nuetro tiempo. Según Heidegger, lo que hoy sucede se ha venido preparando desde hace siglos; la época del totalitarismo es, según Heidegger, la época final de la metafísica: el intento de la "metafísica", es decir, del clásico pensamiento europeo, de coger la totalidad del ente recurriento a sus fundamentos, se ha convertido en "concepción del mundo", que se hace una imagen del mundo en su totalidad y, sobre todo, una "imagen del hombre" y busca imponer esta imagen. Naturalmente, la concepción del mundo existe unicamente en el plural de concepciones del mundo y como el nihilismo corroe las concepciones del mundo, éstas buscan equiparse ideológicamente e imponerse en la lucha recíproca por el poder (en la "guerra fría"). Tal como lo dijera Nietzsche, la lucha por el dominio del mundo se lleva a cabo en

nombre de teorías políticas fundamentales y precisamente allí en donde ya no se habla de filosofía, pero la tendencia "filosófica" a aprehender al ente desde sus fundamentos es practicada irreflexivamente hasta sus extremos. En las lecciones sobre Nietzsche, que como reacción contra esta falta de reflexión procuran llevar a cabo un análisis de los fundamentos de nuestro tiempo, interpreta Heidegger la historia de la metafísca precisamente con el slogan de la guerra total y entiende, a la inversa, lo que sucede históricamente desde el punto de vista de la historia de la metafísica. Así, en 1940, interpreta la tesis de Nietzsche de la verdad como justicia que consigue para sí la voluntad de poder según su respectiva potencia, desde la moderna guerra de a propaganda. "Cuando, por ejemplo, los ingleses ahora destruyen totalmente las unidades de la flota francesa ancladas en el puerto de Orán, ello es totalmente 'justo' desde *su* punto de vista del poder; pues 'justo' significa únicamente aquello que aumenta el poder. Con esto se dice, al mismo tiempo, que *nosotros* (los alemanes) no podemos ni debemos nunca justificar este proceder; cada potencia ha pensado metafísicamente *su* derecho. Y sólo a través de la impotencia se convierte en no derecho. Sin embargo, pertenece a la táctica metafísica de todo poder el que no puede ver todo proceder del poder opuesto desde la perspectiva de *su* propia intelección del poder sino que el proceder enemigo es colocado bajo una moral general de la humanidad que sólo tiene valor propagandístico" (N II, 198.)

De esta manera, la lucha por el dominio del mundo se vuelve tan peligrosa porque en ella pueden ser utilizadas las fuerzas monstruosas de la técnica. Sin embargo, el que en los últimos veinte años la cuestión acerca de la técnica se haya convertido en asunto primordial se debe no sólo al hecho de que la técnica, en una guerra futura, podría conducir a la destrucción de toda la humanidad o a una destrucción a largo plazo de la civilización superior. Más bien, la tesis de Heidegger es la siguiente: precisamente si las bombas de hidrógeno no explotan, si se elimina el peligro de una tercera guerra mundial, la técnica amenaza con su mayor peligro. El mayor peligro reside, una vez más, no sólo en las posibilidades de una manipulación biológica de la vida, que podría introducir un *brave new world* de insospechada inhumanidad, sino que dentro de la civilización mundial, que comienza a irrumpir, el

complejo de ciencia y técnica tolera tan sólo la comprensión científico-técnica del mundo y, con ello, no deja que se formule la cuestión acerca de sus propios derechos y de sus propios límites. (Cfr. *Martin Heidegger. Zum 80. Geburstag von seiner Heimatstadt Messkirch*, Francfort del Meno 1969, págs. 25 y 29. Para lo que sigue, cfr. Martin Heidegger, *Ansprachen zum 80. Gebusrtag*, editados por la ciudad de Messkirch, págs. 33 y 35.)

Un pensamiento que de esta manera se pregunta acerca de la técnica tiene, ciertamente, relevancia para la política. Pero, ¿ve Heidegger también posibilidades concretas que sirvan de punto de partida para contrarrestar el peligro de una absolutización del mundo técnico? Para ya no hablar del pueblo alemán y de los pueblos europeos, sino del "Occidente" en tanto lugar decisivo del acontecer de la verdad, ello sólo podría ser posible en la medida en que uno se haga ilusiones acerca de la situción política que fuera provocada por la Segunda Guerra Mundial. Cuando Heidegger, en una velada regional de su ciudad natal Messkirch dijo que "los distritos rurales y las pequeñas ciudades rurales" eran los que en mejores condiciones estaban para asumir la "tarea decisiva" de salvaguardar las fuerzas de la naturaleza y la resonancia de la tradición histórica y, de esta manera, despertar las "fuerzas de lo hogareño" en un mundo que cada vez se volvía más extraño y menos hogar, entonces —pensando en la hermosa Suabia meridional— uno podría hablar de ilusiones románticas y exigir un examen sobrio de las actuales posibilidades de vida. Sin embargo —unos años más tarde, en 1969, y en el mismo lugar— Heidegger mismo se retractó: En la celebración de su cumpleaños dijo: "La ya antes por cierto expectativa dubitante, en el sentido de que lo hogareño de la patria pudiera ser directamente salvado, es una expectativa que ya no podemos alentar." También con respecto a este ámbito vale: "La falta de patria y de hogar es un destino universal bajo la forma de la civilización mundial." A pesar de que Heidegger dice que ésta no es una intelección que pueda ser motivo de queja, sino que más bien induce a cuestionar, falta en ella ya el punto de partida para un análisis político explícito de la situación creada por la civilización mundial. Naturalmente no faltan los "aperçus" políticos. Así, por ejemplo, de la ayuda al desarrollo se dice que quizás "en el fondo no es otra cosa que la competencia de los pueblos y Estados supuestamente altamente desarrollados

en el único esfuerzo de llegar de la forma más rápida y decidida al negocio mundial y de esta manera lograr un medio de poder en la lucha de las grandes potencias por el dominio del mundo". Por más aclaratoria que sea esta crítica, uno se pregunta si no omite mostrar hasta qué punto detrás de lo que puede ser pervertido como ayuda al desarrollo no se encuentra una tarea fundamental de nuestro tiempo.

## II

Cuanto menos explícitamente el mismo Heidegger aclara su propia posición política, tanto más se preguntan sus contemporáneos acerca de su relación con la política. Por ello debe ser analizado, al menos brevemente, cómo puede clasificarse la filosofía de Heidegger en el campo de las actuales posiciones políticas. (Cuando una filosofía, como lo hace la filosofía heideggeriana desde hace treinta años, se coloca en la vecindad de la política, tiene que permitir que se le pregunte si también –quizás en contra de sus intenciones– no ha recogido en ella misma determinados prejuicios políticos.)

Después de muchas discusiones sobre esta temática, Günter Grass ha querido jugar frente a Heidegger el papel de Aristófanes y en su novela "Años de perro" ha pretendido equipar el lenguaje del decadente Tercer Reich con el de la conferencia de Heidegger *¿Qué es metafísica?* El que detrás de este intento se encuentra más una ciega polémica ideológica que una comprensión real de la historia está ya indicado por el hecho de que no son los jerarcas nazis sino los miembros de la resistencia polaca y francesa quienes, por lo menos, tratan de morir "su" muerte en el sentido de la primera filosofía de Heidegger. Quien desee introducir tan pocas diferenciaciones, que está dispuesto a difamar a Lukács y a Bloch como estalinistas, también puede llamar fascista a Heidegger. Pero, lo que se requiere son aseveraciones menos simplistas.

En su escrito polémico "La jerga de la autenticidad", Theodor W. Adorno ha tratado de mostrar que en la inteligencia europea existe una determinada tendencia social y una jerga como expresión de este tendencia que es síntoma del fascismo, que lo habría precedido y sobrevivido. Esta jerga que hablaría Heidegger –y

precisamente él– no es, pues, simplemente equiparada al fascismo. Por esta razón, Adorno la encuentra no sólo en Heidegger sino también en autores tan diferentes como Buber, Husserl, Jaspers, Gundolf, Rilke, los teólogos dialécticos y los existencialistas franceses. Por cierto que existe acuerdo en el sentido de que tales investigaciones de crítica de la ideología no deben seguir a su modo la máxima: Tú tienes una nariz aguileña por lo tanto eres judío y tu destino es el campo de concentración. Por lo tanto, hay que conocer los autores cuya posición se desea dilucidar ideológicamente. Pero no podrá sostenerse que Adorno ha entendido tan siquiera la forma más simple como Heidegger se plantea su cuestión, la cuetión del ser. Adorno ha logrado representarse la cuestión de Heidegger acerca del ser sólo en la forma como por ejemplo, el pequeño Moritz alemán después de haber asistido a una representación de la ópera Mahagonny de Brecht, puede imaginarse la *american way of life* o como Heidegger se imagina el Neopositivismo. Sobre todo siempre leyó la explicación de Heidegger acerca de la cuestión del ser como si tuviera ante sí un tratado escolástico. Ni siquiera analizó el desarrollo de Heidegger con respecto a la política. Pero Heidegger puede exigir, con razón, que cuando se hace referencia a las desgraciadas consecuencias de su compromiso político en 1933, se diga también lo que él hizo después de 1934 como profesor universitario para desenmascarar al nazismo y al totalitarismo. Sólo cuando se ve en su totalidad el camino que Heidegger recorriera se puede llevar a cabo una discusión con él.

Cuando uno se pregunta acerca de la posición política de Heidegger, uno suele sentirse tentado a realizar una comparación con el conservadorismo, tal como el representado por Gehlen, por ejemplo. Desde luego, nada es más extraño a Heidegger que aquella mala metafísica que, bajo la apariencia de una declarada posición antimetafísica, ve a todos los seres vivientes desde la perspectiva del querer sobrevivir y al hombre desde su forma específica del querer sobrevivir, es decir, como aseguramiento de la vida de un ser deficiente. Pero la frase de Gehlen según la cual Dios y la máquina habrían sobrevivido al mundo arcaico y ahora se encuentran solos, la polémica en contra de la trascendencia sin mundo y en contra de la irrefrenada tendencia a la dominación de la "subjetividad" en las "culturas tardías", podría haber sido es-

crita también por Heidegger; la forma como Heidegger en su lección *¿Qué es pensar?* (págs. 65 y s.), dentro del marco de un análisis de las posibilidades de una política "occidental", siguiendo a Nietzsche, hace jugar las instituciones y la voluntad de ordenamientos jerárquicos en contra del disolvente democratismo occidental, no le es extraña a Gehlen. Pero las tendencias "conservadoras" de Heidegger –con respecto a las cuales podrían por cierto ofrecerse muchos testimonios– son manifiestamente accidentales para su punto de partida.

Por ello, no puede sorprender que alguien que puede ser llamado heideggeriano sostenga una posición similar a la de Mendes-France, una política que, en todo caso, de una manera radicalmente democrática hace jugar la responsabilidad política en contra de las posiciones tecnocráticas e ideológicas anquilosadas. Porque las tendencias conservadoras de Heidegger fueron percibidas como accidentales o no fueron tenidas en cuenta en absoluto, depués de la Segunda Guerra Mundial la juventud francesa, signada por la *Résistance*, pudo articularse en el pensamiento de Heidegger. ¿No puede acaso en efecto entenderse la "existencia auténtica" de una manera políticamente concreta como la del partisano que naciera en su forma más antigua y primera en las resistencias y rebeliones de los años cuarenta y cincuenta? Este partisano se indigna frente a la usurpación; realiza el acto ilegal a fin de afirmar una legitimidad subyugada en contra de una seudolegalidad que se mantiene por la violencia; el tratar de desenmascarar con la lucha y el terror el orden dominante, dar en prenda su vida y mantenerse al margen del orden dominante, encuentra un nueva solidaridad a la que se siente obligado. Vincula esta obligación a la patria originaria, que le ha sido arrebatada, al orden jurídico tradicional que ha sido falsificado. Si su punto de referencia es una ilusión, naturalmente, entonces su acto, al que también pertenece el terror, habrá de ser exactamente tan criminal como lo son los actos de los usurpadores y dictadores.[3]

La protesta de este partisano (que esencialmente es protesta en nombre de la patria originaria) ha sido vinculada, finalmente, con aquellas protestas del revolucionario que se llevan a cabo en nombre de una utopía. Pero el partisano que surge bajo esta nueva forma, al igual que el partisano de la forma antigua, puede entender su protesta de una manera fundamental: como protesta en

contra del mundo "administrado" que, en tanto producto de la manipulación técnica, parece liquidar toda "patria" tradicional a la vez que bloquear para el hombre todo futuro con sentido. Bajo el signo de esta protesta, el marxismo reformista puede también juntarse con Heidegger. No solamente en Occidente existen desde hace decenios los más diversos tipos de "marxismo-heideggeriano"; también en Praga y en Yugoslavia, la denuncia del pensamiento de Heidegger como una forma extrema de irracionalismo, tal como lo presentara Lukács, ha sido reemplazada por el intento de edificar con Heidegger un marxismo que pueda estar en condiciones de realizar las tareas de nuestro tiempo.

También allí en donde –como en la Escuela de Francfort– conjuntamente con el desconocimiento de las verdaderas intenciones de Heidegger, se organiza una encarnizada defensa frente a su pensamiento, se coincide plenamente con los análisis concretos de Heidegger y en verdad 1) en la crítica de nuestro tiempo como la época de los grandes totalitarismos que preparan aquel mundo coherentemente administrado con respecto al cual los crímenes del nazismo quizás no han sido más que un preludio, 2) en la tesis de que precisamente la "razón", en tanto rebelión del hombre para el dominio sobre la naturaleza, ha puesto en marcha aquel proceso en el que el hombre mismo es ahora sólo un mero objeto, proceso al cual también pertenece Auschwitz, 3) en la crítica de la ciencia y de la técnica como una "ideología" que procura eliminar, en virtud de su punto de partida, la Ilustración y sus presupuestos, 4) en la caracterización del propio pensamiento como una "teoría" que no puede ser práctica de forma inmediata ya que una revolución es destructora y toda reforma es sólo una estabilización del sistema. La protesta conjunta contra el mundo manipulado borra los antiguos límites entre conservador (o "conservador-revolucionario") y revolucionario o reformista, derecha e izquierda, al igual que de uno y otro lado permite recurrir a ilusiones, que vinculan la protesta con las tradiciones anarquistas y conducen al ámbito de lo irracional. ¿Se ha ganado realmente mucho si uno ya no –como otrora Heidegger en su discurso rectoral– alaba a Albert Leo Schlageter como héroe en virtud de su desesperado nacionalismo y a los intelectuales desarraigados se los quiere ver signados por el "suelo", por las rocas primitivas de la patria en la Selva Negra, sino que acepta mitologemas

acríticos del sicoanálisis y se ensalza a ídolos que proceden de un mundo diferente a nuestro mundo signado por la industria, a fin de conjurar a lo "totalmente distinto" para el mundo existente?[4]

Quien se pregunte acerca de la localización política del pensamiento de Heidegger se sentirá, la mayoría de las veces, disgustado al ver que Heidegger, si bien es cierto que una vez se comprometió políticamente, en la actualidad no aclara resueltamente su actitud política. Durante los primeros quince años después de la Segunda Guerra Mundial, se ha tomado al pensamiento de Heidegger como una indicación a aquella vuelta (Kehre), inversión (Umkehr) o hasta conversión (Bekehrung), cuya necesidad se había percibido; en esta recepcion de Heidegger no se creía necesario tener que preguntarse acerca de las implicaciones políticas concretas del pensamiento de Heidegger (en todo caso, la formulación de esta pregunta era considerada como molesta, cuando no superflua). En la actualidad se desea obligar a Heidegger a que confiese su culpa o a que asuma una posición política bien concreta a fin de poder luego transformarla en una lucha por concepciones del mundo. Sin embargo, quizás se lee demasiado rápido y se infiere apresuradamente cuando no se ve que Heidegger ha proporcionado claramente indicaciones acerca de cómo desea que se interprete su pensamiento. Así, en 1943, al final de un epílogo a su discurso *Qué es metafísica* colocó el último verso de *Edipo en Colona*, que a los ideólogos nazis le sirvió como testimonio del nihilismo de Heidegger y cuyo lenguaje, sin embargo, Günter Grass creía poder denunciar como lenguaje del nazismo. Ya en la lección *Introducción a la metafísica* había señalado Heidegger que en Edipo se muestra la pasión griega por la "desvelación del ser" y con ello la condición fundamental de todo saber y cuestionar y, por lo tanto, de toda ciencia y filosofía. Edipo, quien de esta manera promueve la causa de la filosofía, desea con la pasión de su preguntar, del descubrir y del desvelar, reconciliar nuevamente a su pueblo con los dioses y a los dioses con su pueblo. Pero tiene también que saber que él mismo es el asesino buscado. Este conocimiento lo lleva al acto desesperado de arrancarse los ojos; sólo como desterrado, como apátrida, experimenta en el bosque de Colona algo que es capaz de dar sentido: lo divino.

Quizás no sería ocioso que todos aquellos que en la actualidad, con elementos tomados de la filosofía y de la ciencia, organi-

zan la lucha por la dominación del mundo y prescriben sus recetas a los partidos que intervienen en esta lucha, que por un momento se plantearan la cuestión de saber hasta qué punto en su propio pensamiento se oculta una actitud que tiene la culpa por la peste que ha irrumpido y acerca de cómo debe transformarse el pensamiento si es que pretende poder decir algo decisivo sobre la política y sobre su propia relación con ella. La manera más rápida de acallar esta cuestión es considerar a la filosofía tan sólo como medio de la lucha de concepciones del mundo y pretender ubicar a Heidegger en ésta o aquélla posición (de la misma manera como desde hace ya demasiado tiempo con respecto a la filosofía política de Hegel sólo se plantea la pregunta de si Hegel fue el filósofo oficial de Prusia o el filósofo de la Revolución Francesa o el pensador del liberalismo burgués o un pionero del marxismo).

## III

¿En dónde en la obra de Heidegger, en cuáles de sus razonamientos han de buscarse los puntos de partida de una filosofía política? Con esto llego a la tercera y última parte de mis reflexiones. Reiteradamente uno encuentra la opinión según la cual en Heidegger no es posible encontrar ningún punto de partida firme para la solución de los problemas que vinculan a la filosofía con la política o que representan la dimensión política del filosofar. Por cierto que en la actualidad ya no se pretende clasificar la supuesta "filosofía de la existencia" de Heidegger dentro del decisionismo. Pero se sigue sosteniendo que, en última instancia, el pensamiento de Heidegger conduce a un irracionalismo, a una invocación no fundada del destino y del sino. Si la verdad y el error son pensados en conjunto, a la creencia en el destino se agrega la justificación adicional de los abusos políticos como necesarios y se libera de antemano de toda culpa a quienes creen en el destino. La dimensión de la responsabilidad y, por lo tanto, la dimensión de la ética y la política ya no podría ser alcanzada en el Heidegger de la última época. Heidegger, que siempre había separado la historia universal de la historicidad o de la historia del ser, no llegaría al ámbito de lo político propiamente dicho o, en todo caso, lo

haría con una identificación autodestructora, como en 1933, y en una mera crítica negativa, como en los últimos decenios.[5]

Cuando uno busca en la obra de Heidegger un punto de partida para una filosofía política, entonces, después de las experiencias que Heidegger hiciera en el camino de su pensamiento y que él mismo elaborara, éste no puede encontrarse ya en la necesidad de la existencia dispuesta para la muerte, de distanciarse de la opinión pública y del uno (Man), y tampoco en el postulado de que el pueblo o la comunidad occidental de pueblos son el horizonte decisivo del actuar político. Este punto de vista puede únicamente ser la intelección de que toda vida en esta tierra será posibilitada en el futuro a través de aquella civilización mundial, cuyos primeros y pálidos perfiles comienzan a delinearse ahora en graves crisis. Por lo menos, durante largo tiempo, esta civilización mundial habrá de estar signada por el predominio de la técnica; y este mismo predominio, cuando es tomado irreflexivamente y es absolutizado, constituye el mayor peligro. Política es política en el horizonte de esta civilización mundial; no es primariamente política de un pueblo, por ejemplo, la política de las "grandes potencias" de Ranke. Pero política no es tampoco primariamente política exterior sino igualmente decisiones acerca de los diferentes ámbitos de la civilización mundial, es decir, aquello que uno llama política económica, política social, política cultural, política científica. Por lo tanto, el punto de partida de una filosofía política se encuentra en la obra de Heidegger en la cuestión acerca de la técnica [que luego fuera ampliada en la cuestión acerca del dispositivo (Gestell) y de la cuaternidad (Geviert)]. Es posible desarrollar también esta cuestión sin necesidad de recapitular a través de la llamada vuelta (Kehre) todo el camino del pensamiento de Heidegger, o sin preocuparse por el esbozo (en algunas partes problemático) de una historia del ser, desde Heráclito hasta Nietzsche. Naturalmente, hay que mostrar que el complejo de cuestiones que Heidegger ha considerado con la cuestión acerca de la técnica no es una problemática adicional cualquiera que haya sido introducida en el pensamiento de Heidegger, sino aquella "única pregunta" de Heidegger que ha sido colocada en la decisiva dimensión del preguntar, que es tanto filosófica como política.

Como lo ha reiterado suficientemente, Heidegger formula

esta su única pregunta, como pregunta acerca del ser, la cuestión por la verdad del ser, por el ámbito de la distinción entre las diferentes formas de ser, y así se convierte en la cuesitón acerca del mundo como el esquema de constitución de esta verdad. Esta cuestión no es provocada, decidida por algún "dictado" oscuro del ser, sino que es desarrollada en análisis concretos, por ejemplo entre lo que está dado (Vorhandene) y lo que está-a-la-mano (Zuhandene). Un martillo, así lo expone Heidegger en famosos análisis de *Ser y tiempo*, no es primariamente algo que esté simplemente dado sino algo que "está-a-la-mano". Tiene una constitución de referencia (Bewandtnis); está allí "para" martillar, por ejemplo, zapatos en el taller del zapatero; puede tener con él una constitución de referencia por que el hombre existe a partir de un "por mor de" (Umwillen) y este "por mor de" hace surgir el "para qué" hacia el que está orientada la conexión de referencia del hacer el zapato y del martillar. Pero también puede considerar al martillo como algo meramente dado, por ejemplo, investigar la cabeza del martillo, su forma y composición. Naturalmente, la mayoría de las veces, esta representación de lo que está dado está motivado por intereses prácticos, por ejemplo, por el interés de fabricar un buen martillo. Pero el para qué y los intereses a él dirigidos pueden, poco a poco, ser eliminados; la representación de lo que está dado puede ser estilizada en una teoría pura. pero, ¿quién es el que ahí se maneja con lo que está-a-la-mano o se representa lo que está-dado? No es ni algo que está dado ni algo que está-a-la-mano sino existencia, como Heidegger dice.

Con esto surge la pregunta; ¿cómo pueden distinguirse recíprocamente la representación de lo que está dado, el manejo con lo que está-a-la-mano y el existir? ¿Existe algo común a ellos y un principio de distinción? Heidegger entiende el representarse lo que está dado, el manejo con lo que está-a-la-mano y el existir como forma del ser del ser-ahí, el ser-ahí como algo esencialmente temporal, de manera que las diferentes formas del ser del ser-ahí se producen a través de una modificación de su temporalidad. En el manejo con el martillo, el ser-ahí "representa" el martillo en un "para", al presentar, a partir de "por mor de" de su existir, un para qué y, de esta manera, el martillo tiene su referencia en el para qué. Para, para qué, con qué, son los esquemas de aquellos éxtasis de futuro, presente, pasado en los que el ser-ahí está cuan-

do (como presentar, representar, conservar) temporaliza su temporalidad como temporalidad interna. La temporalidad interna es aquella forma ("inauténtica") de temporalización en la que el ser-ahí presupone ya el campo de acción del tiempo dentro del cual puede encontrar su temporalidad interna y al que está dirigido lo que en él se muestra. Pero una temporalidad interna de este tipo es sólo posible con la "historicidad" que, en tanto la forma "auténtica" de la temporalidad, dentro de la cual puede encontrar su temporalidad interna, golpear en ella, sin olvidar que es un ser-ahí histórico, finito-mortal, que aquí temporaliza tiempo. Cuando el ser-ahí se desplaza a la temporalidad interna, entonces el existir propiamente dicho queda en segundo plano (y en efecto, en la praxis artesanal, el hombre se olvida de sí mismo, se pierde a sí mismo en la obra). Por lo tanto, la distinción entre el existir y el manejo con lo que está-a-mano resulta de la modificación de la temporalidad del ser-ahí, que unas veces acentúa la historicidad y otras la temporalidad interna. Pero si la temporalidad interna es modificada una vez más, si los intereses en el para qué y con ello la referencia la futuro (que aquí aparece en su fomra "inauténtica") se debilitan, entonces el manejo con lo que está-a-la-mano se convierte en la representación de lo que está-dado.

Pero, si el ser-ahí, de acuerdo con su propia esencia, temporaliza el tiempo y con ello, de acuerdo con las modificaciones de esta temporalización, presenta lo que está-dado, se maneja con lo que está a la mano, se entiende así mismo en el existir, ¿no tienen entonces el ser-ahí que conocer ya lo que está-dado, lo que está-a-la-mano, la existencia, entender estas formas diferentes del ser desde aquel tiempo que, según la proyectada pero no publicada tercera parte del *Ser y Tiempo*, la parte sobre el tiempo y el ser, constituye el horizonte trascendental de toda comprensión del ser? Según las diferentes formas como el tiempo construya el sentido del ser o la verdad del ser, el horizonte trascendental o el mundo en tanto el esquema de construcción de la verdad, el ente puede mostrarse en un ser diferente. Si el tiempo se temporaliza bajo la prioridad del presente, entonces el ente se presenta principalmente en el horizonte de la presencia; tiene un sentido presencial, por ejemplo, como lo dado o lo que está-a-la-mano. Según Heidegger, el haber entendido al ser desde este sentido presencial y una hipostación de este sentido presencial (el haberlo entendi-

do, por ejemplo, sólo como eidos y como idea) ha sido el error del pensamiento metafísico tradicional.

En la conformación de este punto de partida, Heidegger tuvo que seguir aún un largo camino. Así, por ejemplo, ha tratado de mostrar que el tiempo (como "temporalidad") no es un "principio" para la distinción de formas de ser; que más bien el tiempo y el sentido del ser son sólo "fundamento" en tanto fundamento abisal-infundado, que el sentido del ser es verdad como desvelamiento (Entbergen) y ocultamiento (Verbergen). Las diferentes formas de ser y las correspondientes categorías y existenciales no pueden ser obtenidas bajo la forma de un anueva *analogía entis*, a partir de un sentido rector del ser a través de la derivación y de la privación (como se dice en *Ser y Tiempo*). El esquema en el cual se diferencian está estratificado temporalmente y se estratifica históricamente siempre de nuevo; las distinciones decisivas son constelaciones epocales. Si se pudiera referir la distinción entre la representación de lo que está dado, el manejo de lo que está a mano y el existir, a una estructura formal-supratemporal del ser-ahí entonces la diferencia entre el mundo como dispositivo (Gestell) y el mundo como cuaternidad (Geviert) –es decir, el mundo de los objetos y de los elementos determinados científica-técnicamente por una parte, y el mundo del arte, la religión y la política, por otra–puede ser sólo entendido como constelación epocal que, tras larga preparación histórica, condiciona nuestro mundo. El mundo, en tanto esquema de construcción múltiplemente estratificado de la verdad del ser, proporciona las vías en las cuales podemos encontrarnos con el ente en sus diferentes formas de ser (como elemento técnico, como obra de arte o de alguna otra forma). La epocalidad de este esquema no excluye el hecho de que en ella hayan constantes que se mantienen permanentemente. Si el acontecer de la verdad en su totalidad no conoce ninguna medida firme que podría ser supuesta a él (por ejemplo, un "Estado en sí"), resultan sin embargo –en la medida en que se construye un esquema, que desea ser utilizado en la obra– vinculaciones que no pueden ser ignoradas.

Al experimentar el pensamiento la verdad del ser como un esquema que crea vinculaciones, alcanza la dimensión en la que se forma la responsabilidad, es decir, la dimensión de lo ético y de lo político. Así, el pensamiento de Heidegger puede converger con

las cuestiones candentes de nuestro tiempo. Pero este tiempo no está aún ejercitado en el pensamiento que de él se exige. Tiene que decidir permanentemente acerca de cómo ha de utilizar sus potenciales técnico-económicos, por ejemplo, qué responsabilidad tiene nuestro mundo frente al complejo de la investigación, economía y técnicas atómicas, si hay o no que poner ciertos límites a la futura investigación y técnica biológicas, si el arte debe o no y en qué medida tener cabida en nuestra vida, etc. Pero nosotros no sabemos solucionr estas cuestiones ni tampoco ellas están estructuradas en el ámbito específicamente político de instancias de decisiones. Si el pensamiento puesto en marcha por Heidegger busca desarrollar un preguntar obligatorio, entonces de ninguna manera puede fundamentar la obligatoriedad en la llamada "autenticidad" de la existencia aisladamente considerada y tampoco por cierto en una actividad violenta de grandes creadores, que rechazan toda cuestión acerca de la legitimación. Esta obligatoriedad tiene que ser fundamentada en el carácter de esquema del ser. La fatal malinterpretación del pensamiento de Heidegger reside, por ello, en la afirmación de que Heidegger, con su invocación a la verdad como sino (Geschick), deja librado al pensamiento a un historicismo irracional. Quien así argumenta no ha comprendido por qué Heidegger en sus obras posteriores evita palabras tales como historicidad e historia y en cambio habla, por ejemplo, del "destino" del ser o de la verdad. Precisamente Heidegger no piensa al destino desde la historia, que es distinguida de la naturaleza o de un llamado ser ideal, sino desde el estar enviado y destinado, que él entiende como un dar, que otorga su don al escapar y retirarse al mismo tiempo. La verdad es un dar de este tipo, pero precisamente a través de la construcción de un esquema. El discurso del sino (Geschick) trata de explicitar el carácter de esquema de la verdad del ser, que crea obligatoriedad. Naturalmente, el esquema no puede ser de un tipo tal que en él el mundo no pueda permanecer. Las obligatoriedades que de él surgen pueden ser precisamente obligatoriedades para la modificación de lo existente. Pero no puede ser función del pensamiento proclamar un esquema existente fijado frente a otro esquema con miras a una meta de la historia o a una utopía. La filosofía quedaría en ridículo si, por ejemplo, ya hoy, en donde la biotécnica comienza a desarrollarse, quisiera fijar de una vez para siempre los límites que

le han de estar impuestos a la biotécnica. La filosofía puede formular algunas reflexiones obligatorias acerca de cómo habrá de ser posible el arte en la civilización mundial futura, pero no puede pretender en una época de transición y de inseguridad, prescribir a los artistas cuál ha de ser el arte al que ha de aspirarse en el futuro. No puede pretender saber lo que aún no saben los médicos, los biólogos, los juristas o los artistas. Pero puede desplegar estas cuestiones y mantener despiertas cuestiones que ya se han planteado, que no pueden ser acalladas y que cada vez se vuelven más urgentes.

Ahora bien, uno podría discutir la concepción según la cual en la tercera parte no publicada de *Ser y tiempo* se hubiera debido presentar algo así como aquel "principio especulativo" que, según la concepción de Hegel, puede transformar a la filosofía en ciencia de las ciencias: la temporalidad como principio de distinción y de orientación de todas las formas posibles del ser. Pero si Heidegger declara como fracasado el principio de *Ser y tiempo* y expresamente habla en contra de una filosofía como ciencia de los fundamentos, principios o esquemas de principios, en su obra última queda en todo caso algo así como una panhermenéutica. Esta se agotaría, hacia un lado, en la constatación de constelaciones histórico-fácticas; hacia el otro, en una interpretación no obligatoria, cuando no arbitraria o "profética", de estas constelaciones hacia otro futuro ("otro comienzo"). Ya no podría plantearse la cuestión acerca de la legitimidad de establecer de ésta o de aquella manera, por ejemplo, la constelación del arte y de la técnica o de la política y la tecnología. Con ello, después de la disolución de la filosofía en un panhermenéutica, ya no podría ni siquiera entrarse en la dimensión de lo político –de la decisión responsable acerca de en cuáles constelaciones nos ha de encontrar lo que es–. Por cierto que no puede haber ninguna duda acerca de que en los decenios posteriores a la publicación de *Ser y tiempo*, el pensamiento de Heidegger experimentó modificaciones (naturalmente, durante mucho tiempo el sentido de este cambio quedó oculto por el uso equívoco de la vuelta). En una forma simplificada, la conferencia "Zeit und Sein" –que ya en el título hace referencia a la tercera parte no publicada de *Ser y tiempo*– muestra qué es lo que realmente se modificó en el pensamiento de Heidegger (con respecto a lo que sigue cfr. ZSD 6 y s., 9, 16,

24, 10). La conferencia retoma la cuestión que determina en principio a *Ser y tiempo* —como lo demuestra la introducción a esta obra—: El ser es pensado como presente, desde la presencia habla el presente y por lo tanto el tiempo; es decir, hay que preguntar por el ser y el tiempo, por lo tanto, por qué, de qué manera y de dónde en el ser habla algo así como el tiempo. La cuestión acerca del "derecho a caracterizar al ser como presente", dice la conferencia, viene "demasiado tarde". "Pues, esta caracterización del ser hace ya tiempo que ha sido decidida sin nuestra participación o nuestro mérito." Podemos tomar esta caracterización sólo como aquella caracterización del ser que se ha vuelto obligatoria desde los comienzos del pensamiento occidental. Al igual que *Ser y tiempo*, la conferencia señala que "toda reflexión suficiente, simple y desprejuicida (puede mostrarnos) el estar-dado y el estar-a-la-mano del ente", la forma cómo su presencia puede ser (puede presentarse en un sentido "presencial"). Por lo tanto, el pensar al ser como presente tiene un sentido demostrablemente legítimo. Pero el ser se muestra ya en el estar dado, por una parte, en el estar-a-mano, por otra, de una manera *diferente*, como presente. También es posible constatar históricamente una "plenitud de cambios" de lo presente, a través de la indicación de que desde Parménides hasta Nietzsche y la tecnología moderna, ha mostrado al ser como presente de una manera muy diferente.

Que la cuestión acerca del derecho de Heidegger para caracterizar al ser como presente llega demasiado tarde porque esta caracterización hace tiempo que, de variada manera, es utilizada, no significa naturalmente que ella no tenga que ser sometida a discusión. Heidegger mismo no desea otra cosa; en su análisis del pensamiento de Nietzsche y de la tecnología moderna, hasta cree poder mostrar que la caracterización del ser como presente se realiza finalmente en una manera que precisamente impondría la renovada discusión acerca de su legitimidad. En esta discusión habría que mostrar que la caracterización del ser como presente ha sido un sino (Geschick): esta caracterización oculta todas otras posibles caracterizaciones; oculta sobre todo, que esta caracterización que se ha vuelto decisiva era "adecuada al sino" (geschickhaft); la historia posterior reforzó aún más el ocultamiento originario. En su conferencia, delimitando el nuevo comienzo con respecto al comienzo de *Ser y tiempo*, dice Heidegger: "Sólo la eli-

minación de estos ocultamientos –esto quiere decir 'destrucción'– logra el pensamiento una visión transitoria en aquello que luego se desvela como el sino del ser." La "única vía posible", ya desde *Ser y tiempo*, para "pensar de antemano el pensamiento posterior acerca del sino del ser" es el pensar acerca de aquello que en *Ser y tiempo* "se presentó acerca de la destrucción de la teoría ontológica del ser del ente". Por cierto que esta delimitación frente al principio de *Ser y tiempo* no significa que la destrucción fenomenológica haya de obtener prioridad frente a la construcción fenomenológica (o la historia frente a la sistemática). Pero significa que construcción y destrucción se pertenecen más estrechamente que lo que pudo hacerse patente en *Ser y tiempo*, que, por ejemplo, los análisis del estar dado y el estar-a-la-mano no están orientados simplemente a "existenciales" ahistóricos, sino que permanecen incrustados en las luchas históricas por las vías en las que nos encontramos con lo que es.

La diferencia decisiva entre el nuevo principio y el principio de *Ser y tiempo* se pone de manifiesto cuando en la conferencia "*Tiempo y Ser*" se analiza de qué manera el tiempo pertenece a aquel ámbito en el cual el ser se determina como ser de diferente manera (como estar-a-la-mano, como estar-dado o como existencia, como objeto o elemento en la ciencia y en la técnica o como ser-obra en el arte, etc.). *Ser y tiempo*, se apoyaba en la suposición de que desde la determinación del ser como presente habla el presente y, con él, el tiempo. *Ser y tiempo* trató de distanciar por insuficiente la concepción tradicional del tiempo tal como fuera fundada por Aristóteles, y procuraba definir desde un nuevo principio la temporalidad del ser-ahí como la unión de la historicidad y de la temporalidad interna. A partir de la temporalidad del ser-ahí así definida debía luego intentarse el salto hacia un desarrollo de aquel tiempo que en tanto "temporalidad" hace comprensible la clasificación del ser en diferentes formas de ser, y pertenece por ello al "sentido" del ser. También la conferencia "*Tiempo y ser*" se distancia del concepto tradicional de tiempo (el tiempo como secuencia de puntos del ahora). Pero renuncia a crear "la" temporalidad del ser ahí y a partir de allí presentar "al" tiempo, que en esta temporalidad se temporaliza, como "temporalidad" y, por lo tanto, como el "fundamento" de toda comprensión del ser, como principio de la distinción y del orden de todas las formas

posibles del ser. Efectivamente, en esta conferencia, Heidegger subraya que el ámbito en el cual se articula el sentido del ser ha de ser pensado no sólo como temporal sino también como espacial. Manifiestamente el tiempo como temporalidad no es el tiempo que conocemos (no es ni el tiempo definido tradicional o físicamente ni tampoco el tiempo de la existencia histórico-fáctica, sino más bien una indicación para delimitar recíprocamente las mencionadas formas del tiempo). También el espacio, pensado como tiempo-espacio o como campo de acción temporal del sentido o de la verdad del ser, no es el espacio que conocemos (ni el espacio de la geometría ni el llamado espacio "animado"). Heidegger llama a este espacio el "lugar preespacial en donde sólo hay un posible dónde". Con respecto al intento realizado en *Ser y tiempo* en el sentido de remitir la espacialidad a la temporalidad (y llegar así a un fundamento unitariamente determinado o principio de "temporalidad"), se dice que "no es sotenible".

Pero, si la temporalidad ya no es más desarrollada a partir de la temporalidad del ser ahí, ¿cómo logra Heidegger hacer jugar algo así como el "tiempo" (algo así como un tiempo pretemporal, que conjuntamente con un espacio preespacial constituye aquel ámbito en el que el ser se articula en una pluralidad de formas de ser)? Heidegger dice que la representación conjunta del tiempo y del ser contiene "la indicación con miras a analizar el tiempo en su peculiaridad sobre lo dicho acerca del ser". Un acceso a lo peculiar de aquel "tiempo", que es pensado conjuntamente con el ser y que alguna vez fuera llamado temporalidad, no debe ser obtenido, pues, a través de la vía de una nueva comprensión de la temporalidad del ser ahí y del tiempo temporalizado en esta temporalidad, sino teniendo en cuenta cómo está en juego el tiempo en este sentido peculiar cuando el ser se divide en diferentes formas de ser, es decir, por ejemplo, la naturaleza es distinguida de la historia. Podría ser que el discurso de este tiempo peculiar (ser: presencia: "presente": "tiempo") o este espacio peculiar (el "horizonte trascendental" como ámbito, región, lugar) sea meramente "metafórico" cuando es referido a lo que, por otra parte, conocemos como tiempo y espacio, por ejemplo, como aquel tiempo con el que calculan los físicos o con el tiempo al que se refieren los historiadores.

Si se quiere evitar una metáfora poco clara (en la medida en que

ello sea posible), entonces hay que analizar efectivamente el llamado espacio de acción del tiempo teniendo en cuenta cómo éste se muestra cuando se lleva a cabo la articulación de las diferentes formas de ser ¿No se transforma con este cambio hacia un análisis de este tipo también el principio del pensamiento? En su conferencia "El fin de la filosofía y la tarea del pensar", Heidegger habla de esta transformación y plantea la pregunta de si después de esta transformación del pensamiento el título de la tarea del pensamiento en lugar de "ser y tiempo" no debería rezar "despejamiento (Lichtung) y presencia" (para lo que sigue cfr. ZSD 80, 67 y ss., 75, 79). Como el ámbito de la articulación de las diferentes formas de ser en su estructura no ha sido nunca dilucidado suficientemente y ni siquiera ha sido nunca experimentado, Heidegger no desea designar este ámbito con el viejo nombre de Aletheia (desvelamiento o verdad del ser), sino dar a este tema de su pensamiento un nombre propio: despejamiento (el despejamiento como lo abierto, lo libre, el lugar para el ocultarse o el despejamiento del cobijar que se oculta). La estructura de este despejamiento ya no debe ser desarrollada recurriendo a un principio último sino apoyándose en aquello que hasta ahora se ha introducido en este despejamiento y de esta manera sigue determinando aún la experiencia de este despejamiento: la presencia. Hegel, al igual que Husserl –así lo expone Heidegger en la mencionada conferencia– conoce un principio de los principios del pensamiento. Desde este principio Hegel justifica la dialéctica, el movimiento mediador en el que la cuestión de la filosofía aparece en su presencia. De una manera totalmente distinta, para Husserl la fuente del conocimiento no es la mediación de lo diferente en la mismidad sino la intuición que se da originariamente con respecto a la cosa individual; pero, también la exigencia de llevar la cosa al último dato originariamente válido no es nada más que traer la cosa a la presencia. Pero ya desde Parménides la presencia ha tenido prioridad en aquello que es definido como el asunto de la filosofía. Esta prioridad de la presencia que es asegurada de diferente manera por un principio de los principios, oculta, sin embargo, lo más originario: el despejamiento, que es despejamiento del ocultarse y que no puede ser fijado unilateralmente en la presencia. A pesar de que hoy la filosofía desaparece en las ciencias y en la técnica y el fin de la filosofía se convierte en el co-

mienzo de la civilización mundial, en las ciencias y en las técnicas la orientación hacia la presencia sigue siendo decisiva. Así, la ciencia y la técnica, la civilización mundial, con la aparentemente antimetafísica fragmentación del "mundo" en complejos particulares del saber y del comportamiento, se muestran como metafísicamente fundamentadas (como fundamentadas en la prioridad que la presencia tiene en el despejamiento). Frente a esto Heidegger desea que se mantenga abierta la posibilidad "de que la civilización mundial, que ahora comienza, supere alguna vez la impronta técnico-científico-industrial como la única pauta para la residencia en el mundo del hombre por cierto, no a partir de sí misma o a través de sí misma, sino a partir de la disposición del hombre para una determinación que en todo momento, escuchada o no, habla en el sino aún no decidido del hombre". Sigue siendo tarea del pensamiento intervenir a fin de que quede abierta esta posibilidad. Este pensamiento es precisamente más obligatorio que todo el saber tradicional y habitual porque se pregunta por el despejamiento. Sólo la experiencia del despejamiento puede conducir a una obligatoriedad en la que el lugar del devenir obligatorio no queda sin ser pensado, tal como sucede en la aseveración metafísica de una obligatoriedad a través de Platón, Hegel o Husserl. "Sin la experiencia previa de la aletheia como el despejamiento, todo el discurso de la obligatoriedad y no obligatoriedad del pensamiento queda sin fundamento".

Pero, la experiencia de aquello que Heidegger llama el despejamiento no le es sólo arrebatado a toda la filosofía existente hasta ahora como lo no experimentado. Más bien, esta experiencia es preparada a través de un análisis concreto de la forma decisiva como nuestra época se representa el mundo. Para el Heidegger de la última época la cuestión acerca de cómo irrumpen la verdad y el mundo en el arte tiene prioridad: en cada gran obra de arte nos encuentra la verdad, el mundo surge para nosotros, pero de manera tal que la verdad y el mundo se retiran al mismo tiempo en su inagotabilidad y la obra de arte indica la propia inagotabilidad. Verdad como desvelamiento –como la simultaneidad del desvelar y el ocultar y, por lo tanto, como "despejamiento del cobijar que se oculta"– puede ser experimentada partiendo de la verdad tal como sucede en el arte, de acuerdo con uno de sus rasgos decisivos. Pero para Heidegger el arte es hoy arte en la época de la

técnica. Con respecto a la ciencia y la técnica, Heidegger busca mostrar que ellas acentúan sólo el desvelar y por ello se orientan a la total disponibilidad de los objetos y elementos, conocen en todo caso al mundo como el mundo en torno de los elementos, hacen valer un retirarse en el ocultarse como la no disponibilidad que hay que superar. Si se absolutiza la referencia científico-técnica al ente, se quita entonces no sólo fundamento a las otras formas de referencia al ser; la referencia absolutizada no podría ser ya visible en sus aportes específicos y en sus límites. Heidegger cree poder mostrar que el comportamiento científico-técnico, de acuerdo con su orientación unilateral hacia el desvelar, ya no permite tendencialmente una referencia al no ocultamiento mismo (que es al mismo tiempo develar y ocultar). Pero, así el mundo, en tanto ensambladura de la verdad del ser tendría que derrumbarse si el comportamiento científico-técnico efectivamente se impusiera de manera absoluta; la dimensión más profunda de esta ensambladura (a la que remite toda gran obra de arte) ya no sería aprehendible.[6]

La ensambladura (Gefüge) de la verdad del ser proporciona obligatoriedades acerca de cómo algo se nos encuentra en nuestra época. A cada moverse en esta ensambladura subyace naturalmente la cuestión que debería determinar todo pensamiento: ¿Por qué hay algo y no más bien nada? Heidegger procura mantener al pensamiento libre de toda respuesta dogmática a esta cuestión. La respuesta de la fe es mantenida a distancia; las respuestas metafísicas son rechazadas, sea que consistan, siguiendo a Leibniz, en la prioridad del ser frente al no ser o que, siguiendo a Schopenhauer, recomienden la orientación hacia una "nada". Heidegger analiza si la mencionada pregunta puede ser una pregunta por qué, un preguntar acerca de un fundamento. Pero también queda rechazada aquella actitud aparentemente antimetafísica –aunque en verdad seudometafísica– que no deja que se plantee esta cuestión, es decir, una antropología al estilo de Gehlen, que diferencia la forma humana de llevar a cabo la lucha por la vida de la forma animal pero que presupone que la vida es deseo de sobrevivir (mientras que, desde luego, podría ser una de las características del hombre el renunciar al querer vivir bajo ciertas circunstancias, en todo caso, el mantener en vigilia la última problematicidad de todo vivir y existir).

Heidegger piensa el presentarse del mundo, la ensambladura de la verdad del ser, como acontecimiento. Cuando habla de "acontecimiento", piensa, sobre todo, en que este acontecimiento introduce en su "propio", lo que es, de diferente manera. Pero esto significa que, por ejemplo, el hombre –tal como ya lo subraya *Ser y tiempo*–puede ser y no ser en su propio (Eigenes), que puede ser auténtico y no auténtico. El filosofar que se dedica al acontecer de la verdad y del mundo tiene que poder contribuir al equipamiento en las esferas del respectivo ser propio y auténtico. *Ser y tiempo* confirma, por lo tanto, que el análisis "formal" existencial tiene un presupuesto existencial en el hecho de que el filosofante tiene que tener comprensión para la orientación hacia el existir "auténtico", a fin de que el equipamiento le pueda ser accesible. Por lo tanto, en el sentido de Heidegger, un pensamiento no carece totalmente de presupuestos. Más bien presupone, perfectamente, que debe aspirarse a una objetividad –una piedra no se nos debe presentar como una persona, una persona no debería ser tratada como una piedra. Presupone también que las conexiones del saber, los complejos del actuar y del crear, tienen que respetar las normas que valen para los distintos ámbitos. La orientación del pensamiento hacia el acontecimiento, que introduce a todo en su "propio", parte del hecho de que no todas las posibilidades del poder ser son equivalentes, de que más bien el mundo debe estar conformado de manera tal que puede desarrollar de manera óptima sus posibilidades. Hasta parece que Heidegger, en el pensamiento de su última época, elabora un curioso optimismo sobre el presupuesto de que el ente debería agotar sus posibilidades. Al cumplir sus 70 años, expresó –no como "la palabra de un profeta" pero sí como la "suposición" de un pensador– la siguiente opinión: "No puede haber ninguna decadencia del hombre sobre esta tierra porque conserva y ha ahorrado la plenitud originaria e inicial de su querer y su poder." (*Martin Heidegger. Zum 80. Geburstag von seiner Heimatstadt Messkirch*, pág. 33.)

Si hoy se intenta captar el pensamiento de Heidegger, ello no puede hacerse desarrollando aún más los principios de *Ser y tiempo* o tratando de hacerlos sostenibles a través de la corrección y la complementación; e igualmente será infructuoso tomar el proyecto posterior de una historia del ser y querer ampliarlo. Más bien, el pensamiento de Heidegger tiene que ser captado allí don-

de ofrece análisis concretos (por ejemplo, acerca de la constelación de arte y técnica) y, con la realización de tales análisis concretos, pone nuevamente en discusión la esencia de la filosofía. Si se toma el pensamiento de Heidegger de esta manera, no es posible evitar entonces la cuestión de saber si este pensamiento no está guiado por determinadas perspectivas que distan mucho de ser evidentes. Así, hay que volver a plantear a *Ser y tiempo* la pregunta de si sus análisis del mundo en torno y del estar-a-la-mano no están orientados por una perspectiva de artesano y zapatero que se formara alguna vez históricamente pero que, mientras tanto, ha sido desplazada de nuestro mundo. Efectivamente, todas las invocaciones de la "formalidad" del análisis existencial no pueden evitar la pregunta de si entonces el análisis de la existencia auténtica, de su avanzar hacia la muerte y del querer-tener-conciencia no está acuñado por una perspectiva religiosa (cristiana o cristiano "secularizada"). Al pensamiento del último Heidegger hay que preguntarle si no convierte acaso en tema de manera especial no sólo al arte sino también, a través de un análisis del arte y especialmente de la poesía o de la constelación de arte y técnica, obtiene el hilo conductor para su análisis de la verdad del ser y con ello, también de la esencia del pensamiento.

Si se toma al pensamiento de Heidegger desde el análisis concreto, tal como Heidegger lo ha desarrollado, es posible entonces comprender este pensamiento como una contribución a una filosofía que interpreta "hermenéuticamente" al mundo –el contexto de las maneras como el ente se nos da– y teniendo en cuenta su ensambladura.[7] Un filosofar de este tipo habrá de partir siempre de determinadas esferas del mundo y tendrá que dedicarse a determinados ámbitos con especial énfasis. Con esta unilateralidad del punto de partida y de la dedicación, ¿no habrá de volverse también unilateral toda la filosofía? Y, ¿no tiene el filosofar que formular un principio último para no hundirse en un fluctuar de esferas del mundo que se muestran vagamente y preguntar acerca de la legitimación de las formas específicas del acceso a aquéllo que es? En la conferencia *"Tiempo y ser"* y en otras partes, parece desarrollar sólo la estructura formal de la verdad del ser o del "despejamiento" (es decir, el acontecimiento con respecto al cual, en última instancia, lo único que puede decirse es que acontece, que coloca al ente en lo que le es propio). Sin embargo, por una

parte queda por preguntar si esta estructura realmente es tan formal, si más bien no es vista unilateralmente desde un bien determinado punto de partida (desde el acontecer de la verdad en la constelación del arte y la técnica). Por otra parte, manifiestamente Heidegger puede discutir la cuestión decisiva de una manera obligatoria sólo si no habla formalmente de acontecimiento sino si piensa la verdad del ser en *la* forma de un acontecimiento, que también puede mostrar concretamente que el arte pertenece a nuestro mundo y no debe absolutizar la relación técnica con el ente. ¿Se puede seguir hablando aún de la verdad del ser como un esquema si uno cree que tiene que renunciar a un principio último de clasificación y orden? ¿Y no sigue estando siempre Heidegger en el camino hacia un principio de este tipo cuando, si bien es cierto que ya no establece la temporalidad como este principio pero, sin embargo, desde el tiempo y el espacio piensa un principio tal? En sus análisis del "fundamento" (Grund), del "abismo" (Abgrund) y del "no fundamento (Ungrund) Heidegger ha abandonado expresamente la forma de querer desarrollar la filosofía para transformarla en ciencia a partir de un principio especulativo. Lo que fácticamente hace es lo único que la filosofía "hermenéutica" puede hacer: desde las esferas individuales de una periferia (que históricamente se modifica) pensar hacia un centro especulativo, hacia un centro que, sin embargo, desde diferentes puntos de partida se muestra cada vez de una manera distinta y nunca puede ser definido definitivamente, de manera concluida.

Al tratar el filosofar de discutir obligatoriamente cuestiones vinculadas con la conformación de la "civilización mundial" penetra en una dimensión que es "política" en el sentido amplio de la palabra. Naturalmente, en esta dimensión entra el filosofar sólo si conserva en sí mismo aquella bilateralidad cuya tensión polar Heidegger llevara hasta la oposición entre ciencia y pensamiento: el filosofar no debe diluirse en el trabajo de las ciencias particulares y ni siquiera escindirse en sus disciplinas particulares; desde esta escisión tiene también que volver a la cuestión en cuyas constelaciones se encuentran las esferas individuales del mundo; tiene, pues, que recoger la orientación "metafísica" en el todo del ente de manera modificada, en una hermenéutica amplia desde el punto de vista de su principio. Mientras que en los dos

últimos siglos la quiebra con la tradición y la irrupción de una nueva forma de la conformación del mundo condujeron a que la orientación hacia el futuro confiada en el progreso o revolucionaria y la conservación histórico-estética del origen, conservadora o también restaurativa, se enfrentaran recíprocamente, hoy parece que la orientación hacia el futuro es la que recibe el acento más fuerte. Pero esto no sucede casualmente: en los últimos decenios, la historia de los diferentes pueblos y culturas se ha desarrollado muy concretamente hasta transformarse en una historia universal unitaria; lo que de esta manera puede formarse, es decir, una civilización mundial, está signado en medida creciente por un poder de disposición científico-técnico que hasta ahora era desconocido; no sólo puede ahora la humanidad, por primera vez, destruirse a sí misma sino que también puede, en pocos decenios, mediante las nuevas ciencias y técnicas, modificar la imagen de la tierra; esta transformación se lleva a cabo necesariamente bajo la coacción de asegurar la supervivencia de la humanidad frente al hambre, la guerra y los peligros del mundo técnico; en todo caso, la formación de la civilización mundial parece ser la tarea decisiva y con ello el futuro, con sus peligros y oportunidades, se va imponiendo inconfundiblemente al hombre. Pero con esto aparece en el trasfondo nuevamente la antigua polarización: versión hacia el futuro o conservación del origen; cada vez es menos fecundo el intento de distinguir, teniendo en cuenta esta polarización, entre un pensamiento signado, por ejemplo, "marxistamente" o "hermenéuticamente". Pero en la nueva versión primordial hacia el futuro se muestra nuevamente una polarización: por una parte, se contrapone crasamente el futuro al presente, aún cuando sea tan sólo en vagas utopías y protestas emocionales; por otra, se confía en las "coacciones objetivas" de los distintos ámbitos de la civilización mundial y, a partir de ellas, se pretende controlar científicamente también el futuro (aspirando, en una superstición de la ciencia, a una futurología que demasiado a menudo se comporta con respecto a la futuronomía, que es la única a la que debería aspirarse, como la astrología con respecto a la astronomía). Desde esta polarización y desde el intento de no permitir que la versión hacia el futuro se transforme en huída hacia el futuro, tiene que se determinada la relevancia política de la filosofía.

Cuando la filosofía cae en una dimensión en la que se roza con la política, naturalmente no es entonces politizada: ni se ata a las tendencias políticas dadas previamente ni asume la tareas específicas de la política (construir posiciones de poder e instancias para decisiones acerca de cuestiones vinculadas con la formación de la civilización mundial). Heidegger –dentro del nuevo comienzo después del fracaso de *Ser y tiempo*– señaló insistentemente la vecindad entre filosofía y política, no analizó las tareas de la política en la forma genuina que lo había hecho con respecto a las tareas del arte. En ninguna parte muestra en detalle lo que realmente sucede en el ámbito político. Así pues, como falta el análisis exacto de cómo en el ámbito político tiene que ser construida la "verdad del ser", no puede suceder que precisamente desde esta manera específica del acontecer de la verdad y de la estructura del mundo se aclare la estructura misma del acontecer de la verdad. Así tiene también que faltar una asunción de los esfuerzos para aclarar de una manera "ideológico-crítica" la conexión del filosofar con las tendencias políticas y también la investigación de los presupuestos y prejuicios políticamente relevantes del propio pensamiento.

## IV

Al final de estas reflexiones debería estar la cuestión de si es o no correcto el esbozado camino de Heidegger que conduce el pensamiento a una dimensión política. Antes de dar respuesta a esta pregunta, hay que señalar que siempre la filosofía, de manera diferente, se ha visto conducida a la dimensión política. El mundo, nos cuenta Platón en su diálogo sobre el político recurriendo a un mito, se desliza siempre en un movimiento de decadencia; la política tiene como tarea invertir este movimiento y volver a poner las cosas en orden; pero la filosofía, que apunta a lo eterno y lo permanente, tiene que ayudar a encontrar la medida de la acción. Dos milenios más tarde, Kant habla de la necesidad de una inversión que tendría que ser puesta en marcha por la filosofía, de una revolución del tipo de pensamiento. Hegel y sus sucesores refieren esta revolución del tipo de pensamiento a transformaciones concretas en el ámbito político y religioso. La ciencia de

las ciencias, tal como Hegel la concebía como respuesta a los desafíos de la revolución y de la historia que se había puesto en movimiento, se ha mientras tanto escindido; así, en la actualidad, las diferentes ciencias, técnicas y formas de comportamiento del hombre están inmediatamente ligadas a tendencias históricas (políticas, religiosas, ideológicas).

En esta situación, ¿no tiene la filosofía, en tanto científica, que limitarse a controlar el funcionamiento de los diversos procesos científicos y técnicos? ¿No tiene acaso que dejar librada la recepción de los diferentes procesos en el todo de la vida a una praxis, que debe ser estrictamente distinguida de la teoría y la ciencia? Así reza, en todo caso, en numerosas variaciones, la propuesta de solución de la filosofía "neopositivista" o "analítica" que, dentro de esta concepción, trata de recoger la herencia de la filosofía y de las ciencias sociales modernas. De otra manera cree el neomarxismo poder criticar o legitimar teorías y técnicas refiriéndolas a la praxis y la praxis, a su vez, a un sujeto social relevante. La polémica de los filósofos y de los científicos no podría ser solucionada de una manera puramente filosófica o científica ya que sólo es un reflejo de la polémica social; si el determinismo histórico y el mito del proletariado han desaparecido, queda como cuestión rectora tan sólo la de saber cuál es el portador relevante de los procesos históricos ("revolucionarios"). Heidegger sostiene, frente a estas posiciones,[9] una tercera posición diferente: él no desea ni separar la teoría de la praxis y tan sólo practicar *piecemeal technology* (más bien descuida demasiado esta última) ni desea establecer una vinculación entre teoría y praxis legitimando a esta última desde un sujeto relevante. Busca, más bien, esquivar el tradicional problema de teoría y praxis procurando determinar de una nueva manera desde el estar-en-obra de la verdad, las constelaciones de teoría, praxis, poiesis y, dentro de la teoría, también las diferentes formas de "teoría".

En este caso, para él, la filosofía no es ciencia y si la ciencia es siempre un saber bajo determinados presupuestos y la filosofía precisamente ha de expresar los presupuestos de una manera radical y universal, entonces efectivamente una filosofía científica es una contradicción en sí misma. Pero la filosofía llega a la dimensión política (como "pensamiento", tal como dice Heidegger); en esta dimensión, la autodistinción con respecto a lo políti-

co en sentido estricto (o también de lo poético) se transforma en tarea de la filosofía. Por lo tanto, la filosofía no sólo convierte a lo político en su objeto sino que es filosofía política ("práctica") al alcanzar ella, por sí misma, la dimensión política, práctica. Si mirando retrospectivamente lo aquí dicho y recordado se vuelve inmediatamente claro que Heidegger, en la vía de su pensamiento, ha analizado demasiado poco esta referencia de su filosofía a la dimensión política, pero en cambio, de una u otro manera, ha realizado pocos pasos legítimos en el ámbito de lo político, entonces en esta intelección reside, al mismo tiempo, la invitación a llevar a cabo de una manera más reflexiva y explícita, la relación de la filosofía con la política.

## B. LA TOPOLOGIA DEL SER EN HEIDEGGER

En la periferia de la obra de Heidegger, hay un pequeño y notable cuaderno que bajo el título "Aus der Erfahrung des Denkens" (Desde la experiencia del pensar) contiene aforismos y también algo así como pequeñas poesías. En este libro de aforismos (escrito en 1974) de un pensador en su cabaña de la montaña se encuentra también la frase: "Pero el poetizar pensante es en la verdad la topología del Seyns (ser)". Esta frase o aforismo es –previniendo una objeción– explicada por otras frases a ella vinculadas. La topología –así podría resumirse el pensamiento de Heidegger– indica al ser la localización de su esencia; como el carácter poético del pensamiento está aún encubierto, en un decir de este tipo se ve hoy y así se verá durante mucho tiempo, la "utopía de un entendimiento semipoético"; pero este pensamiento poetizante, en tanto topología del ser es la tarea que se nos plantea. En la discusión sobre el nihilismo que Heidegger mantuviera con Ernst Jünger, vuelve a hablarse de la topología: Jünger, escribe Heidegger, ofrecería tan sólo una topografía del nihilismo, de su procedimiento y de su superación; pero esta topografía tiene que ser precedida por una topología, por una "localización" (Erörterung) (W 240). Las numerosas lecciones, ensayos, cartas, que Heidegger publicara en los últimos decenios, pueden ser resumidos como fragmentos de una topología del ser, como fragmentos de un esfuerzo por conducir la topografía del pensamiento "metafísico" del ser a una topología del ser. En esta topología del ser se encuentra a sí mismo el intento de Heidegger de fundamentar la ontología en una ontología fundamental, de elevar la metafísica a una metafísica de la metafísica.

Quien se pregunta hacía dónde piensa Heidegger conducir la filosofía, cómo piensa llevarla a cabo en forma modificada, debería reflexionar sobre las mencionadas frases. El pensamiento, afirman estas frases, en tanto dicción de la localización de la "esencia" o de la verdad del ser, pertenece, conjuntamente con el poetizar, al ámbito del lenguaje; pero este pensamiento poetizan-

te es para aquello que hoy es considerado como pensamiento algo que provoca repulsión y escándalo. Efectivamente, la filosofía, que en la actualidad se ha vuelto sobria y alerta, desea presentar a la especulación metafísica como un sueño poético y seudopoético, sea que esta demostración se lleve a cabo con la crítica del sentido dentro del marco del análisis del lenguaje de acuerdo con la tradición anglosajona, o a la manera de la tradición historicista alemana que, desde el punto de vista histórico-conceptual y crítico-ideológico, procura desenmascarar aquello que otrora fuera considerado como filosofía y mostrar que es un discurso semipoético y metafórico, vinculado a puntos de vista. Lo que está en cuestión es saber si el pensamiento de Heidegger no es otra cosa que una última culminación seudopoética, algo así como un confuso sueño con el que uno se despierta a la mañana, o un intento legítimo de volver a preguntarse acerca de los presupuestos de la tradición metafísica y así captar y develar los intereses propiamente dichos de esta tradición. ¿Qué es en verdad esta topología del ser que tiene que parecer una utopía de un entendimiento semipoético?

## I

Sólo brevemente puedo aquí recordar que en el pensamiento de Heidegger de lo que se trata, desde el comienzo, es de un decir del ser, de los problemas "ser", "lenguaje", "ser y lenguaje".

Heidegger mismo ha señalado a menudo que la cuestión del ser, que le fuera transmitida por la tesis doctoral de Brentano "Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles" (Acerca del múltiple significado del ente según Aristóteles), se encuentra al comienzo del desarrollo de su pensameinto. Por ello *Ser y tiempo* debía, si no proporcionar, al menos preparar una "ciencia del ser en tanto tal, sus posibilidades y modificaciones" (SuZ 230). El autor de *Ser y tiempo* cree haber encontrado la huella de un prejuicio fundamental en todo discurso tradicional acerca del ser: Cuando se habla del ser como ente, se acepta entonces como algo evidente al ser como un siempre presente; así se podría diferenciar en este presente (la *ousia*) también el Que del presente (la *existentia*), de los diferentes Qué, de las formas de la apa-

riencia del presente (de la *essentia*). Sea que uno tome la essentia o la existentia como lo primero y que hasta se demuestre con respecto a la existentia que no es ningún "predicado real", uno sigue estando dentro del ámbito de un pensamiento que toma al ser como siempre presente y, por ello, distingue entre esencia y existencia. El hombre en su forma de ser, como "existencia" histórico-fáctica, no puede ser aprehendido desde esta concepción del ser y desde esta distinción entre esencia y existencia. Por ello, a más de las categorías tradicionales, se necesitan nuevos caracteres del ser, los "existenciales". Pero, ¿cómo pueden ser distinguidos los caracteres del ser de los existenciales? ¿Exite algún principio para esta distinción y clasificación del "ser"? El autor de *Ser y tiempo* dice que la misma tradición nos indica un principio tal: cuando la tradición toma al ser como permanente presente, entiende entonces al sentido del ser a la luz de la presencia y de la actualidad, es decir, a la luz de una dimensión del tiempo; lo que hay que hacer es, pues, volver a definir el sentido del ser desde el tiempo pleno y originariamente experimentado y no desde una dimensión de "permanente presente" unilateralmente acentuada e hipostasiada.

Pero, ¿cómo puede hablarse del ser? La pregunta por el ser es, al mismo tiempo, la pregunta por la forma correcta del decir, de la "lógica", en un significado amplio de la palabra. En su tesis doctoral, Heidegger interviene en la polémica contra el sicologismo en la lógica; reclama ya también un examen filosófico de la teoría del juicio de la lógica matemática. "Habría que mostrar", dice Heidegger con respecto a la lógica matemática, "cómo su carácter formal la mantiene alejada de los problemas vivientes del sentido del juicio, de su estructura y de su importancia cognitiva". (*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, Leipzig 1914, pág. 97, nota.) Lo que aquí se exige ha tratado Heidegger de proporcionarlo en el § 33 de *Ser y tiempo*. Cuando allí, recurriendo al ejemplo de predicaciones sencillas, trata de aprehender el significado cognitivo de la aserción usando el ejemplo de las predicaciones simples, retoma la definición aristotélica de la aserción como *apophansis*,como un dejar ver indicador. Lo que hace una serción se muestra cuando uno la distingue de un ruego, un deseo o una orden. Ruego, deseo y orden intervienen en la convivencia humana, tratan de provocar algo en ella. Si uno se pregunta acerca

del sentido específico que la aserción tiene para este convivencia se muestra entonces como *apophansis*: muestra algo como algo. En este dejar ver algo como algo se basa el carácter de síntesis de la aserción, que pasa tan a primer plano que uno ya no se pregunta más acerca del "sentido" de la misma. La interpretación filosófica u "ontológica" (que se pregunta por el "es" de la aserción), tal como la que intenta Heidegger, debe mostrar que el sentido del aporte de la aserción se refiere al origen: en el dejar ver indicante, aquello que es se convierte en objeto idéntico a sí mismo, al que se atribuyen predicados; sin embargo, el mundo en el que vivimos no es sólo un mundo de objetos (de "lo que está dado" como dice Heidegger), sino un mundo de lo que está-a-la-mano, un mundo con el que nos encontramos y al que respondemos de manera más adecuada que con meras aserciones, con ruegos, deseos, órdenes, etc. Heidegger distingue entre el "como" apofántico en dejar-ver-algo-como-algo, del "como" hermenéutico en el manejo viviente de lo que es.

Por lo tanto, en el todo del lenguaje, a las síntesis de los enunciados les corresponde una importancia limitada cuando no derivada. Sobre todo es dudoso que aquel pensamiento, en tanto contexto de aserciones, se refiera a un mundo de objetos o de cuasiobjetos, que plantee la cuestión del ser y que con ello pregunte acerca de cómo en nuestro mundo nos encontramos con el ente y en este sentido "es". Podría ser que en nuestro mundo sólo se muestra un "sentido" al filósofo si él mismo se incluye en el proceso viviente en el que históricamente se produce un sentido de este tipo. En este caso, la filosofía podría referirse a teorías o contextos de aserciones metódicamente desarrollados pero no recoger precisamente a estas teorías nuevamente en una última "teoría". Pero, ¿qué logos, qué lenguaje, habría entonces de seguir la filosofía? Si no pudiera ser mera aserción, ¿no sería entonces ruego, deseo, orden o hasta gesto conjurante, indicación, quizás, poesía?

Si esta cuestión ha de ser aclarada, hay que preguntar entonces ¿Qué es el lenguaje? En su escrito de habilitación, Heidegger procura responder a esta pregunta todavía con la ayuda de la gramática especulativa, apriorística, de los tratados medievales y de la filosofía husserliana: A través del orden del conocimiento de los objetos, el orden del lenguaje responde al orden de los objetos

mismos (el "ser"). Pero ya mientras Heidegger, por medio de esta suposiciones metafísicas, refería recíprocamente el ser y el lenguaje, todo este principio comenzó a volvérsele problemático: "En aquella época", informa él mismo, "me preocupaba especialmente la cuestión de la relación entre la palabra de las Sagradas Escrituras y el pensamiento teológico-especulativo. Era, si Ustedes quieren, la misma relación que existe entre lenguaje y ser..." (UzSp 96). La palabra de las Sagradas Escrituras es mensaje, exigencia. En la hora de la Salvación, esta exigencia coloca al hombre frente a la decisión; a quien con fe recibe y conserva la palabra, le otorga un nuevo "ser". Sin embargo, esta pretensión es histórica en tanto una Revelación que hace ver todo lo que es en un nuevo ser; coloca así bajo una luz correcta la Revelación anterior, un "viejo" Testamento; indica una Revelación futura, más perfecta. El nuevo ser temporal, no es el presente dado de una presencia permanente. Si la palabra de las Escrituras es desarrollada especulativa-dogmáticamente, entonces o bien el ser otorgado por un tiempo es pervertido "filosóficamente" en el ser de la presencia permanente o el pensamiento especulativo trasmitido se quiebra (como habría de suceder, según *Ser y tiempo*, en las cuestiones de fe del joven Lutero). Sin embargo, el mismo Heidegger no es un teólogo; la fe cristiana es para él —en sus primeras lecciones universitarias de Friburgo—sólo un modelo de una experiencia de la vida y del mundo que tiene que poder recibir su legitimación filosófica, también sin este modelo. Por lo tanto, queda la pregunta: ¿Tiene que ser concebido el ser del ente, por ejemplo, el ser, la "esencia" de la poesía de carácter histórico, sólo como la esencia de la poesía de una determinada época? ¿No es la relación en la que se encuentra la poesía, por ejemplo, con respecto a la filosofía o a la técnica, una constelación histórica? ¿Es el sentido del ser o, como Heidegger dice desde los años treinta, la verdad del ser, a partir de la cual resultan todos los significados posibles del ser, un suceso que, al mismo tiempo, se escapa al darse a los hombres? ¿Es este suceso un "acontecimiento" ("Ereignis")?

Cuando la filosofía se refiere un suceso de este tipo, ¿qué forma del habla, qué "lógica" tiene que seguir? Heidegger dice que entonces se decide "el destino del dominio de la 'lógica' dentro de la filosofía"; la "idea de la 'lógica' misma" se disuelve "en el tor-

bellino del preguntar originario". (W 14, 17, 103 y ss.) La palabra "lógica" se encuentra aquí entre comillas; esto significa que lo que quiere decir no es que la lógica formal se disuelva; sustentar una opinión de este tipo sería un craso disparate. Lo que se disuelve es más bien la "idea" de la lógica, el sentido del aporte de la aserción, hipostasiado en idea y llevado al dominio sobre la filosofía, es decir, la apofansis. Heidegger se opone a la tendencia de concebir unilateralmente al hablar filosófico desde la aserción y como dejar-ver indicador de lo que está dado y, por lo tanto, de hacer valer a la verdad sólo como la revelación de algo puesto o que ha de ser puesto a la vista, de obligar a la filosofía a la posesión de la verdad "desnuda" desvelada o a la promesa de una tal posesión, la buscada verificación. El "ser" de la poesía no podría entonces ser determinado y establecido definitivamente; sobre todo, el sentido o la verdad del ser (dentro de cuál "verdad del ser" se distingue un ser de la poesía, por ejemplo, del ser de la filosofía) un acontecer inconcluido, "historia". Si (tal como lo hiciera Heidegger, al menos durante un tiempo) seguimos llamando al sentido o a la verdad del ser, ser, es decir el "ser mismo" ("Seyn"), entonces se ve que el ser, este supuestamente concepto fundamental de la metafísica, no puede ser ningún "concepto". Heidegger ha también manifestado: como una exigencia al pensar, que escapa a toda determinación definitiva, la "voz" del ser es sólo accesible en un "acorde" ("Gestimmtheit") comprensivo, por ejemplo, en el miedo que nos clava el lenguaje, en el que todo decir-es "calla", en la llamada de la conciencia, cuya forma de llamar o de hablar es el silencio, en la timidez (el griego aidos) que logra que lo que se le presenta se detenga en su "numinoso" abismo. (W 9; SuZ 296; W 103) Si el hablar filosófico tradicional fue entendido desde el decir apofántico de las aserciones entonces el hablar filosófico, que procura responder a la voz del ser, es siempre también otra cosa y algo más que un decir de este tipo. Es, al mismo tiempo, un no-decir, un silencio sobre el cual puede hablarse mucho, tiene que decir mucho, pero que tiene también que retirar todo decir en un callar en vista de un acontecer que en su inconclusión e inconclusividad va más allá de todo lo decible. El guardar silencio exigido por Heidegger es precisamente un "silenciar" esta inconclusión e inconclusividad. La "lógica" de aquella filosofía que se desarrolla como topología del ser es la "sigéti-

ca", la legalidad de aquel guardar silencio que en todos los contextos de aserciones, silencia la inconclusión y la inconclusividad del acontecer de la "verdad del ser".

Que la filosofía desemboque en el "silencio" tenía en realidad que irritar a todos aquellos diagnosticadores de nuestra época que han llevado a cabo una charlatanería interminable acerca de que en la actualidad la poesía conduce al callarse, que desaparece el brillo de las metáforas, etc. Al mismo tiempo, parece aquí perceptible el paralelismo de las corrientes opuestas del pensamiento actual, de la tradición continental europea especulativa y la tradición analítica anglosajona: ¿no termina acaso el *Tractatus* de Wittgenstein también con la frase: "Acerca de lo que no puede hablarse hay que callar"? También el *Tractatus* habla muy elocuentemente acerca de aquello sobre lo que hay que callar, ya que sus seis tesis principales son enunciados acerca del mundo en su totalidad. Y, ¿no debería precisamente la séptima tesis, la de la exigencia del silencio, caer también bajo el mandato del silencio? Cuando se habla acerca de lo que en realidad habría que callar, se supone manifiestamente que el discurso filosófico tradicional puede eliminarse a sí mismo como carente de sentido. Pero, ¿es el guardar silencio, un último acto, se encuentra después del punto final que actualmente se coloca a la filosofía, o es el guardar silencio aquel salto a partir del cual la filosofía vive para el futuro? ¿Ha sido el discurso filosófico simplemente un sinsentido o tan sólo un equívoco, un equívoco en el pasado y así habrá de seguir siéndolo? Antes de poder buscar respuesta a estas preguntas habrá que recordar la tarea que Heidegger atribuye a aquella topología del ser, cuya forma del decir deber ser el callar.

## II

¿De qué se trata en la "ciencia del ser", a la que se aspira en *Ser y tiempo* y que finalmente se presenta como topología del ser? De una manera esquemática y externa, dentro de las concepciones habituales, es posible indicar el objeto de esta topología de la forma siguiente: No debe investigarse sólo en las diversas regiones del ente, el ente en la constitución básica de su "ser"; más bien, en la medida en que ello sea posible, delante o al lado de la

ontologías regionales y especiales que han sido elaboradas por las ciencias y las diferentes disciplinas filosóficas, pero también de manera "preontológica" en la comprensión extrafilosófica, hay que colocar una ontología general, una ciencia del ente en tanto ente. Pero algo más aún: hay que preguntarse en qué elemento o sobre qué fundamento pueden ser desarrollads las mencionadas ontologías y vinculadas las unas con las otras. En la topología del ser no se trata tanto del propio trabajo ontológico regional, sino más bien de la cuestión ("ontológo-fundamental") de saber cómo se lleva a cabo la formación de "ontologías", de cómo es posible la ontología. Así, el autor de *Ser y tiempo* está interesado primordialmente en las crisis de fundamentos de las ciencias, es decir, en las ciencias en la medida en que ellas mismas se convierten en problemas para ellas mismas. Las distintas formas del saber y del comportamiento de los hombres –las diferentes ciencias, pero también el arte, la fe– deben ser recuperadas en un contexto abarcante de cuestiones. Pero, ¿cómo puede entenderse a sí mismo este contexto de cuestiones? ¿Puede estructurarse en un contexto de enunciados "apofánticos", en una teoría? Y si no en una teoría, ¿en qué entonces?

Heidegger procura desarrollar esta cuestión distinguiendo, por ejemplo, entre el "como" apofántico del enunciado que define algo como algo y el "como" del manejo práctico de las cosas que, teniendo en cuenta ciertos intereses, toma algo como algo. Quiero recordar una vez más brevemente los análisis de Heidegger: Una cosa, por ejemplo, un martillo (así trata de mostrarlo Heidegger) no está en el "mundo en torno" de nuestra cotidianeidad "dado" sino "a-la-mano". El martillo, en tanto herramienta, está ahí para martillar; sirve a una praxis y mediante este servicio remite a otra cosa (al cuero que ha de ser martillado, a los zapatos que habrán de fabricarse). El martillo se encuentra como un instrumento a la mano en el todo de un contexto de instrumentos, en el que el uno remite al otro, ya que cada uno tiene una determinada naturaleza y significado. El todo del contexto de remisión, naturaleza y significado, el mundo como mundo en torno de la cotidianeidad, depende de aquel último "para qué" ("Umwillen") en el que el ser-ahí se interesa por el ser, en el que el hombre se "comporta" de una manera múltiplemente predeterminada, "arrojada", con respecto a sí mismo, a sus congéneres y a las

cosas. Hiedegger llama a este "comportamiento" que pertenece al mencionado "para qué" "cura" (Sorge) porque desea evitar un término como "praxis" y con ello la contraposición tradicional entre teoría y praxis. Todas aquellas constelaciones en las que pueden entrar la teoría y la praxis tienen, pues, que ser entidades como modificaciones de la cura. La praxis no existe sin teoría; tiene su propia manera de la "visión" (Sicht), la "circunspección" (Umsicht) y puede poner la teoría a su servicio. Viceversa, la teoría puede emanciparse en gran medida de los intereses prácticos y desplazarse a un querer ver desinteresado. Lo que está-a-la-mano se convierte entonces en lo que está-dado: al mundo en torno, al que pertenece lo que-está-a-la-mano, se lo priva entonces de la dinámica de sus remisiones; irrumpe así una "desmundización". El martillo deja de estar ahí para martillar. Naturalmente, también el mero representarse un martillo como algo que está dado estará en un primer momento todavía motivado por determinados intereses: una investigación acerca de la composición metálica de la cabeza del martillo, guiada, por ejemplo, por el interés de obtener un buen martillo, que sirva para clavar bien. Pero el representarse lo que está dado puede estilizarse cada vez más hasta llegar a una teoría pura. A su vez, esta teoría puede colocar a la praxis a su servicio, por ejemplo, construir para sus investigaciones determinados aparatos. Praxis y teoría, manejo de lo que está-a-la-mano y representarse lo que está dado, son tendencias de la cura que pueden entremezclarse de múltiple manera. Pero el ser-ahí puede orientarse sólo al manejo de lo que está-a-la-mano o a la representación de lo dado porque —como muestra Heidegger en la segunda parte de *Ser y tiempo*— puede "existir" realmente o también olvidar este existir realmente. Aun cuando la praxis toma también en cuenta que los hombres que actúan, envejecen y mueren y tienen que ser reemplazados por otros, olvida aún aquel existir en el cual el ser-ahí en el preludio hacia la muerte y en el querer-tener-conciencia, asume su destino como propio.

Pero Heidegger no describe únicamente el representarse de lo dado, el manejo de lo que está-a-la-mano y el existir propiamente dicho. Busca más bien mostrar cómo han de entenderse esas modificaciones del ser-ahí en su distinción desde la temporalidad del ser-ahí. El ser-ahí es esencialmente "temporal", es decir, temporalización del tiempo. Él puede asumir la temporalización del

tiempo por sí mismo; con esto, asume en su "historicidad" su destino, en el sentido de tener que temporalizar su tiempo como persona mortal y finita, por sí misma; existe entonces de manera auténtica. Pero el ser-ahí puede olvidar que él mismo temporaliza el tiempo cuando como algo "temporal" se encuentra en el horizonte del tiempo. Tampoco el científico (el científico de la naturaleza y el historiador) podrían decir en absoluto que el mundo existe desde hace billones de años, que desde hace unos cuantos cientos de miles de años existe el hombre, desde un par de milenios culturas desarrolladas, si no temporalizaran al tiempo en la unicidad de su aquí y ahora. Vicerversa, los hombre no podrían asumir históricamente su destino si no se encontraran ya siempre, de acuerdo con su "temporalidad interna", en un campo de acción temporal. "Historicidad" y "temporalidad interna" son, a su vez, tendencias del ser-ahí que se compenetran de múltiple manera. El vuelco hacia la historicidad posibilita el existir auténtico; el vuelco hacia la temporalidad interna, el manejo "en autoolvido" de las cosas que están-a-la-mano y la representación de lo que está-dado. A su vez, la temporalidad interna es modificable; si la orientación hacia lo futuro es eliminada en beneficio de la orientación hacia lo presente o a lo que hay que representarse permanentemente, la representación de lo que está dado desplaza al manejo de lo que está-a-la-mano. Así pues, la temporalidad del ser-ahí demuestra ser, en su modificabilidad, el principio de la distinción de las posibles formas de comportamiento del ser-ahí.

Si el ser-ahí se representa lo que está dado, se maneja con lo que está-a-la-mano, existe él mismo auténticamente, ¿no tiene entonces que conocer ya al ser-dado, al ser-a-la-mano, el ser-existencia? ¿Cómo deben ser entendidas estas diferencias en el "ser"? Si la temporalidad del ser-ahí es el principio de la clasificación de las formas de comportamiento del ser-ahí, ¿no podría ser el tiempo que es temporalizado por el ser-ahí, el principio para la clasificación del sentido del ser en los posibles significados del ser (por ejemplo, ser-dado, ser-a-la-mano, ser-existente)? Heidegger llama al tiempo tomado en esta forma, "temporalidad", es decir con una palabra de origen latino. Manifiestamente quería él también llamar a las dimensiones o "extasis" del tiempo, con un nombre de origen latino, por ejemplo, "presente" (en alemán: "Präsenz", en lugar de "Gegenwart", E.G.V.). La indicación de

los diferentes juegos conjuntos de dimensión de la temporalidad debería indicar los hilos conductores para la clasificación del ser. Si la temporalidad, por ejemplo, es temporalizada otorgando preeminencia a la "presencia", el ser tiene un sentido "presencial"; el ser-ahí que temporaliza la temporalidad se coloca en la temporalidad interna que pueda encontrar al ente como presente en un ámbito temporal dado. El ente puede así mostrarse, por ejemplo, en el ser-dado y en el ser-a-la-mano en donde un desplazamiento en el juego conjunto de las dimensiones de la temporalidad hace surgir, a su vez, una diferencia en el sentido presencial del ser, es decir, la distinción entre ser-dado y ser-a-la-mano. En la tercera parte no publicada de *Ser y tiempo* debía mostrarse cómo el tiempo, en tanto temporalidad, es el lugar o el ámbito en el que se estructura el sentido del ser en los diferentes significados de ser.

Pero, ¿por qué precisamente el tiempo (como "temporalidad") es el hilo conductor para la distinción entre el ser en ser-dado, ser-a-la-mano, ser-existenica, y para la distinción de las categorías o existenciales atribuidas a cada una de las distintas formas de ser? El § 6 introductorio de *Ser y tiempo* da la respuesta: en la tracidión ontológica, "ser" es entendido en su sentido rector como *ousia* o *paraousia* como estar dado de lo que está dado o como permanente presencia y, con ello, desde una de las dimensiones del ser, el presente; la tarea del actual preguntar ontológico consiste en recuperar en el pleno tiempo multimensional el presente que, unilateralmente acentuado, ha sido pervertido en un "siempre" presente, y luego entender el sentido del tiempo desde el tiempo originariamente experimentado, desde la temporalidad. Así pues, la historia de la ontología misma nos conduce a la cuestión decisiva. La segunda parte de *Ser y tiempo*, la "destrucción" de la tradición ontológica, debía mostrar que la primera parte, la descripción y construcción fenomenológicas, se apoya en la mencionada historia. Así debía salirse del círculo hermenéutico en el que está encerrada la investigación. Sin embargo, en *Ser y tiempo* no se logró mantener este círculo con todas sus tensiones, es decir, mantener presentes las suposiciones y prejuicios rectores. Y así, la marcha del preguntar se dividió en diferentes preguntas. En la tercera sección de la primera parte tendría que haberse preguntado: ¿hay un sentido rector del ser (ser

como ser-histórico conforme a la historicidad como la temporalización auténtica del tiempo), desde el que pudiera obtenerse por derivación y privación el significado pleno y originario de todos los otros significados? (Así como en la teoría de la *analogía entis* el ser de cada ente es definido de acuerdo con la participación que este ente tiene del ente supremo y más perfecto.) En la segunda parte habría que haber desarrollado la cuestión: ¿se muestra este sentido del ser sólo históricamente hoy y quizás sólo hoy? Ya en las partes publicadas de *Ser y tiempo* el significado de "historicidad" se divide en dos significados, que no han sido suficientemente pensados en su conjunto. La historicidad aparece, por una parte, como temporalización auténtica del tiempo y, con ello, como "principio" de la distinción de las formas de comportamiento del ser-ahí, pero luego en el primer plano de los parágrafos introductorios, como el medium en el cual ya se mueve siempre toda investigación ontológica en tanto indicación de la historicidad, como la forma auténtica de la temporalización del tiempo. En la parte publicada de *Ser y tiempo* sigue siendo poco claro: ¿es la historicidad de la comprensión del ser mismo una estructura suprahistórica a la que tiene que adecuarse la comprensión del ser de la prehistoria, de las culturas primitivas, de las culturas desarrolladas y de las venideras? ¿O es la "historicidad" que corresponde al hombre maduro y "experimentado" de nuestro tiempo? (¿No es acaso esta historicidad, podrían preguntar los críticos, tan sólo la secularización de la escatología cristiana?) ¿Es el estar-a-la-mano, tal como es desarrollada en *Ser y tiempo* en una "perspectiva de zapatero" que ya hoy se ha vuelto histórica, el estar-a-la-mano de la herramienta del artesano de una determinada época o también el estar-a-la-mano de los utensilios de las culturas primitivas, el estar-a-la-mano de los productos de la técnica? Pero las investigaciones de *Ser y tiempo* no sólo son poco claras; caen también en una aporía: si la historicidad es el principio descubrible para la distinción de las formas de comportamiento del ser-ahí, entonces no es posible atribuirle posteriormente (en la "destrucción") una historicidad; si la historicidad es el medium en el cual se mueve toda pregunta acerca del ser, entonces la pregunta acerca del sentido del ser no puede conducir a la historicidad en tanto principio último para el desarrollo del sentido, de la "idea" del ser.

Heidegger elimina la ambigüedad inicial que lo conduce a esta aporía tratando de desarrollar la manera cómo en el sentido del ser se diferencian diversos significados del ser y la temporalidad es el "principio" de la diferenciación, la manera cómo, según se expresa Heidegger, el sentido del ser es "fundamento" en el que se fundamentan todos los significados del ser y a partir del cual se "alimenta" toda comprensión del ser, como el último hacia-dónde de su proyecto del ser (*SuZ* 324, 151 y s., 35). Heidegger rechaza aquella "ontoteología" que fundamenta el ente en un ser, que luego hace fundamentar el diferente ser nuevamente en un ente decisivo, el "Dios de los filósofos" (también el ateísmo puede servirse de este "Dios" refiriendo todo ente al carácter mortal y a la historicidad del hombre como último punto de referencia, al Dios de los filósofos). En oposición a esta concepción, Heidegger define el sentido del ser como fundamento abisal-no fundado: no hay ningún fundamento que pueda indicarse para que emerja una comprensión del ser, ya que todo fundamento y fundamentación presupone el sentido del ser, que por ello tiene que rechazar como abismo el querer fundamentar; el sentido del ser, al convertir en significado decisivo a un determinado significado del ser (por ejemplo el ser como estar dado, como estar-a-la-mano, como permanente presencia) distorsiona "infundadamente" otros significados y hasta a él mismo como fundamento de múltiples significados. El sentido del ser, experimentado como "fundamento" abisal-infundado, es "verdad" en tanto desocultamiento (Unverborgenheit), cuya irrupción tiene que seguir siendo un misterio y cuyo acontecer es histórico en un sentido que no puede ser entendido desde lo que habitualmente llamamos historia. El mundo como la ensambladura de construcción de esta verdad es aquella ensambladura de múltiples estratos que se construye de acuerdo con la forma como el tiempo se temporaliza. Naturalmente esta temporalización es pensada como una temporalización histórica y por ello la estratificación de la ensambladura de la verdad del ser es histórica, diferente según las épocas. Cuando Heidegger como ensamblamientos (Fügungen) decisivos menciona por ejemplo, Gestell y Geviert entonces este estar al lado del dispositivo (Gestell) (mundo de la ciencia y la técnica) y de la cuaternidad (Geviert) (mundo del arte y de la religión) está pensado como una constelación que históricamente condiciona precisamente nues-

tra época. Efectivamente sólo en nuestra época el ente puede mostrarse en el mundo del dispositivo (Gestell) como elemento solicitable de la técnica, pero la técnica ha sido preparada por la historia "metafísica" de Occidente; es una cuestión aún abierta hoy y que debe ser decidida históricamente la de saber si y hasta qué punto el mundo puede afirmarse como mundo en tanto dispositivo (Gestell) junto con el mundo en tanto cuaternidad (Geviert)...[10]

La topología del ser pregunta, cómo un cuadro de Paul Klee o una poesía de Trakl, lo observado en el experimento físico, el producto de la técnica, una ley válida en la jurisprudencia de los tribunales, pertenecen al todo de nuestro mundo, es decir, cómo en este mundo, en tanto la estructura de la verdad del ser, están trazadas las vías del ser y así el ente se nos puede presentar de diversas maneras. Se supone que las diversas vías, como así también las constelaciones en las que se encuentran estas vías, son históricas, cambian según las épocas. Heidegger hasta sostiene que las leyes de Newton se volvieron "verdaderas" sólo con Newton, que la teoría física de Galileo es tan poco avanzada como la correspondiente teoría antigua, que la poesía de Shakespeare es tan "avanzada" como la de Esquilo (*SuZ* 227; Hw 70 y s.). ¿Se quiere decir con esto que en la Epoca Moderna un cuerpo en movimiento se comportaba ¿de acuerdo con el axioma "Fuerza igual a masa por aceleración"? Pero, en la Antigüedad tal como lo sostuviera la física premoderna, de acuerdo con el axioma "Fuerza igual a masa por velocidad"? ¿Que un axioma no es más correcto o avanzado que otro? En realidad, la concepción de que la fuerza y la velocidad son recíprocamente proporcionales tiene algo de convincente: cuanto más rápidamente uno corre tanta más fuerza hay que emplear. Desde luego que cuando uno va en bicicleta el asunto se vuelve más problemático y con esta concepción no podría mantenerse un satélite en su órbita. Pero la teoría moderna tampoco es adecuada mientras no se distingan exactamente las fuerzas que actuan en el movimiento, se aísle por abstracción la fuerza que impulsa hacia adelante, de las otras fuerzas, de la fuerza de fricción, de la fuerza de la gravedad. Pero, manifiestamente, la Antigüedad no tuvo ningún inconveniente en descomponer el movimiento de un cuerpo, a través de abstracciones metódicas, en diversos componentes y por eso no se llegó

en la Antigüedad y en la Edad Media al experimento analítico de la física moderna. La topología del ser desea tan sólo llamar la atención sobre este estado de cosas y señalar con ello, al mismo tiempo, que las concepciones antiguas y modernas del movimiento no son inmediatamente comparables entre sí. Podría parecer que esta topología es una ciencia histórica que ha procurado alcanzar a su manera la exactitud en la constatación de hechos. Pero, en verdad, no se trata sólo de constataciones históricas sino de cuestiones que están vinculadas con decisiones históricas aún pendientes. Así, por ejemplo, lo que se pregunta no es primariamente si una teoría física es coherente y verificable sino qué es lo que en nuestro mundo significa el complejo, surgido de manera curiosamente irracional, de investigación atómica, armamento atómico e industria atómica. Hay que poner límite al desarrollo y aplicación futura de la investigación y la técnica biológicas que, a través de la agricultura y la medicina, posibilitan la vida actual de la humanidad. ¿Mediante qué principios deben ser regulados los procesos económicos? ¿Qué sentido tienen las ciencias del espíritu en el todo de nuestra vida? ¿Qué sucede hoy con la poesía y el arte? Frente a preguntas de este tipo nos encontramos insoslayablemente colocados; pero, ¿es posible desarrollar científica o filosóficamente cuestiones de este tipo? Rudolf Carnap formuló la tesis según la cual es posible, *dentro* de un determinado sistema semántico, plantear con sentido cuestiones acerca del ser o de la existencia, por ejemplo, en un sistema numérico, plantearse la cuestión acerca de si existe el número primo mayor. Este sistema no podría ser puesto en duda planteando la cuestión de si existen los números. Como pregunta teorética esta pregunta carece de sentido, pero tiene una importancia práctica cuando se pregunta si es adecuado aplicar o no un determinado sistema semántico en un determinado ámbito. La cuestión de si hay que aceptar o no un determinado sistema linguístico (to accept a framework) es una cuestión de la praxis.[11]

¿Puede suponerse que la topología del ser transforma cuestiones de la praxis en cuestiones teoréticas o en seudocuestiones? Heidegger procura esquivar la diferencia tradicional entre teoría y praxis y, a su manera, desarrollar la posibilidad de un conocimiento con intención práctica. En el decenio depués de *Ser y tiempo* se orienta más hacia la poiesis del arte y de la poesía que

hacia la praxis o la técnica. Pero con esto su pensamiento no se convierte simplemente en seudopoesía, ya que ahora tiene que ser definida nuevamente la diferencia entre pensar y poetizar. Este pensar no es solamente gesto conjurante cuando logra mostrar que no sólo la aserción sino también la pregunta pertenece al pensar, cómo el pensar puede ser "camino", etc. Y cuando este pensar se entiende a sí mismo como un "guardar silencio" hace otros presupuestos, pero no por ello más "insostenibles" que los que hace, por ejemplo, Wittgenstein en las últimas frases de su *Tractatus*, cuando en un discurso pleno de metáforas e imágenes, habla como de algo evidente de explicaciones, de comprensión recíproca, de ascender, de una escalera y del arrojar la escalera, de una superación y de "ver al mundo correctamente".

## III

En el pensamiento de Heidegger, la filosofía se transforma en topología del ser, en un decir la palabra de la verdad del ser, que recoge en sí misma todas las descripciones "topográficas" del campo de la verdad. Esta topología no logra ya desarrollarse y formar una "teoría" en el sentido de un contexto de aserciones "apofánticas"; más bien recoge a todas las teorías en un acontecer de la verdad inconcluso e inconcluible. Su "lógica" es la "sigética", es decir es al mismo tiempo un no-decir, un guardar silencio.[12] ¿Es con esto esta tipología algo diferente de aquel saber del saber y del no saber, tal como Sócrates definiera la filosofía? Sócrates no era un filósofo porque en el campo de la política, por ejemplo, supiera más que los estadistas. Sócrates examina a lo estadistas, los poetas, los artesanos (es decir, los políticos, los economistas y los juristas de nuestros días, los literatos y teólogos como administradores de la tradición, los científicos y técnicos), y se muestra como filósofo no sólo porque sabe algo sino porque también intenta saber qué es lo que sabe y qué lo que no sabe. Su saber apunta no sólo directamente a las vías en las cuales el ente se nos da como un "ser", sino también a la constelación de estas vías y, por lo tanto, también a la "nada" que pertenece al mencionado ser, que se reserva frente al saber una última evidencia y señala sus límites a cada ciencia particular. Kant quiso colocar en la

vía segura, en la avenida de la ciencia, a este saber del saber y del no saber, a través de su crítica, a través del examen del uso de la razón y su delimitación de las formas particulares del uso de la razón.

¿Hace Heidegger algo diferente de lo que hicieron Sócrates o Kant? Manifiestamente Heidegger está convencido que hace algo diferente; él no busca para nada la vía real, la vía segura en la cual la filosofía habrá de convertirse en ciencia, sino aquella senda en el bosque que persistentemente ternina en lo intransitable, que rápidamente vuelve a cubrirse de hierba y conduce a numerosos extravíos. ¿No vuelve entonces la filosofía a aquel tantear que quería evitar Kant, a un tantear entre meros conceptos? ¿O saca tan sólo la consecuencia del desarrollo del pensamiento postkantiano?.

¿En qué medio –así había preguntado el pensamiento postkantiano– se realiza el examen crítico, la delimitación y la legitimación del uso de la razón? Este medio había sido definido como lenguaje e historia y, siguiendo el hilo conductor de la pregunta acerca del lenguaje y la historia, se había esbozado una filosofa "metacrítica". Hamann señaló que la crítica de la razón de Kant se llevaba a cabo en el medium del lenguaje pero que el lenguaje es histórico; Herder y Humboldt continuaron esta metacrítica pero el planteamiento de la cuestión fue transformándose cada vez más de un planteamiento filosófico en uno empírico-científico. Hegel procuró recoger las formas del uso de la razón distinguidas por Kant en la unidad de la historia "trascendental" de la razón, una historia con respecto a la cual Marx y Dilthey, naturalmente, trataron de mostrar que debía ser recogida como resto de una apariencia metafísica, en la historia "real". El positivismo toma como algo definitivo el fracaso de la filosofía frente a la "realidad" de aquellos medios del lenguaje y de la historia, en los que la filosofía tiene que realizarse; Heidegger, en cambio, interpreta este fracaso como liberación de la filosofía para una nueva forma del pensar, con respecto a la cual él mismo dice que tendría que presentarse como seudopoesía. ¿No convergen así las corrientes principales del filosofar actual en el sentido de que cada una de las corrientes toma como nueva posibilidad lo que la otra se prohibe como escapatoria? ¿No se refuerza la impresión de esta convergencia si se toma en cuenta que el filosofar analíti-

co en la actualidad es totalmente "linguístico-analítico", pero que también Heidegger considera que el pensamiento tiene que ser un pensamiento desde el lenguaje, que el mundo como la ensambladura de construcción (Baugefüge) de la verdad del ser está construido decididamente por el lenguaje como la "casa" del ser?

Puede ser que existan estas convegencias; cuán grande es la distancia entre el "pensamiento desde el lenguaje" de Heidegger y el filosofar analítico se aprecia enseguida si uno lee la *Introducción a la metafísica* de Heidegger con los ojos de un analista del lenguaje y se pregunta si Heidegger habla correctamente de una topología del "ser", si el aquí utilizado discurso del ser, formas del ser, diferentes significados del ser, etc. resiste la crítica linguístico-analítica. En la forma abreviada de algunas tesis, habré de señalar por lo menos estas cuestiones:

1) Parménides coloca al "ser", entendido como permanente presente sin surgimiento y desaparición, como un opuesto contradictorio de la nada. Platón transforma esta oposición en una oposición de contrarios, con lo que se vuelve posible hablar comparativamente de "más ente" y de grados del ser. Cuando Aristóteles trata de orientar los múltiples significados de ser hacia un significado rector, esta orientación se transforma finalmente en una ordenación estricta en la teoría medieval de la *analogía entis*. Pero esta ordenación de los significados del ser termina en el intento, de finales de la Edad Media y de la Epoca Moderna, de concebir al concepto de ser como un concepto unívoco o, al menos, de precisarlo con unos pocos significados exactamente delimitados. Pero, al fijar de esta manera los significados del ser, la filosofía pierde la cuestión del ser como aquella pregunta en la que pueden confluir todas sus cuestiones; la ontología se transforma en una ciencia entre otras pero ya no es posible una ontoteología o una topología del ser que recoja a todas las ciencias particulares en una unidad abarcadora. Las ciencias particulares tienen ahora que preocuparse ellas mismas de que a su trabajo subyazcan conceptos suficientemente legitimados. Heidegger se opone a este desarrollo: el "es", que ha quedado fijado a la predicación y a la aseveración de existencia, se ha convertido en mera "niebla"; como ya no se puede hablar de formas del ser y de grados del ser, el ente se convierte en objeto de cualquier tipo de manipulaciones, sin que las ciencias y las manipulaciones pue-

dan decir a qué contexto más amplio ellas mismas pertenecen.[13]

2) En sus reflexiones acerca de la gramática y la etimología de la palabra "ser", sostiene Heidegger que el significado básico de "ser" que en la actualidad se presupone es el resultado de una confusión y mezcla de los significados de aquellas raíces con cuya ayuda el (defectivo o supletivo) verbum "ser" es conjugado (al menos para el linguista estas raíces son inmediatamente audibles en los diferentes sonidos de "es", "soy", "sido"). En el fondo, en el "es", Heidegger no desea sólo encontrar encerrado el significado de aquellos verbos cuyas raíces han contribuido a la formación de las formas conjugadas de "ser", sino el significado de todos los verbos. En cambio, la linguística parte del hecho de que la función del "es" como cópula se ha producido a través de la abstracción de todos los significados y que el "es" como verbo pleno, en la aserción de existencia, no es ningún predicado real como, por ejemplo "correr" o "cantar" (no proporcionaría una información a nivel del lenguaje-objeto sino una información metalinguística bajo la forma de lenguaje-objeto).

3) En la *Introducción a la metafísica* Heidegger ofrece una serie de ejemplos concretos que procuran mostrar que en la palabra "es" el ser se abre en "forma múltiple"; sin embargo, el sentido del ser se mantiene en la cercanía de lo presente y de la presencia (al igual que en la tradición metafísica). Por ello cree Heidegger que es posible cambiar en sus ejemplos el "es" por giros sinónimos. Sin embargo, un análisis más prolijo de estos ejemplos muestra que no es posible un cambio de este tipo y que no es sostenible hablar del múltiple significado del "es" en la forma originariamente supuesta.[14]

4) El analista de lenguaje, que considera la "cuestión del ser", por una parte, y Heidegger, con su cuestión del ser, por otra, no pueden encontrarse porque sus preguntas van en direcciones diferentes. Al analista del lenguaje le habrá de importar de inmediato fijar la palabra "es" de una manera exactamente delimitada en su uso; habrá de dirigir a Heidegger, por ejemplo, la pregunta: ¿Cuando Usted habla de "es", se refiere al "es" de la predicación, de la aseveración de identidad o de la aseveración de existencia? Y Heidegger habrá de responder a esta pregunta: Ni a lo uno ni a lo otro. Él busca algo diferente: aquel "ser" del que surgen todos los modos posibles del "es", "soy", "eres", por ejemplo, también

la diferencia entre un uso apofántico y un uso hermenéutico del "es" en el sentido ya considerado. Mediante la frase "este es", Heidegger desea dirigir el pensamiento al surgimiento, a partir de tal origen, al acontecer de la verdad del ser. Heidegger, que por lo general considera que las tautologías (como "el lenguaje habla"), son muy esclarecedoras, mediante esta frase se ve remitido a la cuestión básica de la filosofía. En cambio, el analista del lenguaje llama la atención de que una frase como "ente es" o "el ente es siendo" no proporciona ninguna información. ¿No podría entonces el ente también no ser? Ya las frases con la determinación "es un ente", tiene que decir el analista del lenguaje, están mal formadas en la medida en que, en su formación no se ha tenido en cuenta que el "es" es usado de una manera totalmente diferente a la de un verbo pleno de contenido. Naturalmente, Heidegger no entiende al "es" simplemente como un "predicado real". Pero mientras que el analista del lenguaje distingue al "es" del predicado real, para Heidegger, la distinción entre predicados reales y el "es" de la aseveración de existencia no mide el espectro completo del sentido del ser, ya que *realitas*, el estar dado de lo dado es sólo una forma posible del ser. Todos los posibles significados de ser (ser-dado, ser-a-la-mano, ser-existente), y con ello también distinciones tales como la distinción entre predicados reales y el "es" de la aseveración de existencia en un ámbito del ser de la *realitas*, están según Heidegger, pensados en la frase "el ente es". Según Heidegger, la concepción tradicional que encuentra también un "ser" en la *essentia*, no tiene que ser eliminada sino más bien revisada en la medida en que la tradicional distinción entre *essentia* y *existentia* es pensada unilateralmente desde el ser como el permanente presente, razón por la cual no es aplicable, por ejemplo, a la "existencia" humana. La teoría de la *analogia entis* –y con ella también el uso del comparativo "más ente"–no es según Heidegger sin más un sinsentido; ha sido tan sólo malinterpretada "ontoteológicamente". Sólo porque Heidegger mantiene el juego linguístico metafísico-tradicional con la palabra "ser" y no otorga espacio alguno a la declaración de sinsentido del análisis del lenguaje, puede haber para él la topología del ser o (como aún se dice en *Ser y tiempo*) la "genealogía" del ser.

5) Si domina la tendencia de fijar el uso del "es" (que ni siquiera existe en todos los idiomas) de acuerdo con formas exacta-

mente delimitadas de uso, pierde entonces el "ser" la función que tenía en la metafísica occidental, es decir, la de ser el hilo conductor para un cuestionamiento filosófico tan universal como radical. Entonces ya no se puede, como lo hace Heidegger en la *Introducción a la metafísica*, pretender avanzar desde la cuestión del ser como cuestión rectora, a la cuestión filosófica fundamental (la cuestión acerca de la verdad del ser y del mundo como la ensambladura de esta verdad). En el mejor de los casos puede uno preguntarse acerca de un sentido abarcador de "ser" y encontrarlo, siguiendo a Kant, por ejemplo, en la posición (absoluta y relativa); pero, de esta manera, uno es conducido por encima de la ontología y desplazado desde la dimensión del ser a otra dimensión (la dimensión de la posición o también de la "praxis"). El intento de Heidegger de ampliar el sentido del ser (por ejemplo, ampliarlo más allá del ámbito del estar dado), tiene entonces que parecer como una expansión en lo vago e indeterminado, que ya no responde al uso fáctico del lenguaje.[15]

## IV

El pensamiento de Heidegger gira –como el mismo Heidegger lo subraya siempre– alrededor de una única pregunta, la llamada pregunta por el ser. Lo que se pregunta es cómo, en diferentes respectos, puede decirse que algo "es"; lo que se pregunta es además cómo es posible, a partir de un "sentido" abarcador de ser, clasificar diversos significados de ser. El sentido del ser es entonces pensado por Heidegger como la "verdad" del ser, es decir, como el desocultamiento (Unverborgenheit) que es al mismo tiempo un acontecer de desvelamiento (Enbergung) y ocultamiento (Verbergung). Al volverse a esta localidad de la verdad del ser (el "despejamiento"), el pensar se convierte en topología del ser. El desarrollo de la cuestión del ser, que finalmente conduce a una topología del ser, define de una nueva manera la tarea de aquello que desde hace dos milenios se llama "filosofía".

La nueva definición de la tarea de la filosofía se articula como topología del "ser" porque los idiomas indogermánicos están caracterizados de una manera especial por el decir-"es" y la filosofía tradicional a su vez se ha dejado caracterizar (signar) por esta ca-

racterística de los idiomas ya dados. ¿Se puede entonces reprochar al tradicional filosofar "ontológico" o "ontoteológico" y a la topología del ser el que en ello el decir-"es", del cual han hecho uso fáctico los diferentes idiomas y siguen haciéndolo, ha sido ampliado indebidamente y sacado de sus significados específicos exactamente determinables? Determinar el sentido del ser en la praxis del decir-"es" –por ejemplo en la posición relativa y en la posición absoluta de Kant–es una de las tareas de la filosofía; pero, ¿no puede determinarse desde la pregunta por el ser la tarea de la filosofía? Si la pregunta por el ser es solucionada como una pregunta entre otras, recurriendo a la "posición", la filosofía tiene entonces que saber y hasta quizás haber tomado a la "praxis" como hilo conductor de una definición de la tarea de la filosofía. Pero quien se represente la tarea de la filosofía a través del discurso de la "praxis" no abusará de un hilo conductor menos que lo que Heidegger hace con el hilo conductor "ser". La aclaración de aquello que ha de ser llamado praxis –posición o también praxis social o praxis social en éste o en aquel sentido– podría muy fácilmente caer en esa extensión indebida y vaguedad que se reprocha al discurso de Heidegger acerca del ser. Quedaría por analizar si el lenguaje tiene una palabra para aquello a lo que podría llamarse centro "especulativo" del pensamiento y del lenguaje y si un preguntar filosófico universal y radical bajo coacción especulativa, no tiene que ampliar exageradamente un determinado hilo conductor en lo universal y hacerlo culminar en lo radical. ¿No se puede acaso avanzar hacia este "centro" siempre sólo –saliendo del círculo "hermenéutico"– cambiando los hilos conductores y no se presenta este centro diferentemente cuando se avanza hacia él desde diferentes puntos de la periferia? El destino del filosofar "metacrítico" que, para su análisis del paradigma kantiano, tomó al "lenguaje" y a la "historia" como sus hilos conductores, sugieren esta suposición.

Cuando Heidegger piensa el ser a partir de la verdad del ser y esta verdad a su vez como un acontecer que hay que "producir", conduce al pensar a una dimensión a la que también pertenece la praxis y la poiesis. Y así Heidegger ha desarrollado en sus análisis, la manera cómo, sobre la base de hilos conductores tales como praxis artesanal, querer-tener-conciencia, técnica, poiesis, se puede elaborar esta dimensión; definiciones apresuradas de la

relación entre "teoría y praxis" son esquivadas en aras de una mostración más diferenciada de las constelaciones en las que podrían aparecer teoría y praxis. Pero la filosofía como topología del ser no es ella misma una "teoría" que se oriente hacia la poiesis de la poesía o la praxis de la política sólo como si estos fueran objetos entre objetos; más bien la topología del ser, como una determinada forma de la referencia a la verdad del ser, tiene que llevar a su propio ser, que se diferencia de las otras formas de referencia del mismo origen y competitivas, tales como las de la poesía y la de la política.

En los últimos decenios, y con creciente intensidad, Heidegger ha llamado la atención en el sentido de que nuestra referencia a aquello que es, nuestro-estar-en-el-mundo y nuestro "habitar" está decididamente signada por la ciencia y la técnica, sin que la ciencia y la técnica, a partir de ellas mismas, hayan proporcionado un estar-en-el-mundo pleno de sentido. Así, por ejemplo, siguiendo estas reflexiones, en 1969, en el discurso de agradecimiento en la celebración de su cumpleaños en Amriswil, dijo: "Por cierto que no podemos saltar fuera del mundo técnico; él es una condición necesaria del ser-ahí moderno. Pero no es condición suficiente, no alcanza aquello desde donde el ser-ahí del hombre pudiera quizás ser salvado". Lo que pudiera dar sentido a nuestro ser-ahí y al estar-en-el-mundo nos es retenido; pero precisamente desde esta retención tienen que ser nuevamente definidas la tarea y la esencia del pensar (es decir de aquéllo que otrora se llamó filosofía). "¿Reina en esta retención un estar afectado (Betroffenheit), que afecta a la esencia y al habitar del hombre de una manera totalmente distinta a las actuales existencias cultivables y las así llamadas realidades? Si así fuera, entonces también y en primer lugar, el pensamiento tendría que modificarse, afectado por este presente oculto. Y debería seguir entonces la señal de Hölderlin en una carta que en el otoño de 1802, es decir, apenas un año y medio después de su residencia de Hauptwil, escribiera a su amigo Böhlendorff: 'Mi querido amigo: Pienso que no habremos de comentar los poetas hasta nuestro tiempo sino que el tipo de canto habrá de tomar un carácter diferente...' En la actual época mundial, el pensamiento en lugar de correr detrás de las manipulaciones de la época como positivismo lógico ¿no tendría que adoptar un carácter diferente?"

Si se entiende la forma cómo la filosofía tiene que modificarse desde su propia tarea, desde la idea que Hölderlin en su carta a Böhlendorff expresa acerca del cambio del "tipo de canto", la diferencia entre la poesía antigua y la moderna, entonces de las manifestaciones de Hölderlin se puede obtener también una advertencia a la que desde luego no apunta Heidegger directamente en su invocación de la carta de Hölderlin. Hölderlin ve el origen de la poesía griega en el "pathos sagrado", en el "fuego del cielo"; para su "reino de Apolo" los griegos habían tenido que adquirir la "sobriedad de Juno" y la precisión de la exposición; en ello los griegos habían llegado a ser maestros. El poeta moderno no puede limitarse a querer imitar simplemente a los griegos ya que lo que precisamente poseen es sobriedad y precisión; dentro de lo tradicional y de lo propio, el poeta moderno tiene que despertar nuevamente el "fuego del cielo". Y así la poesía moderna corre el peligro (que Hölderlin reconoce muy claramente como el peligro de lo moderno a la vez que como el peligro de la propia vía), de huir sólo hacia un "pathos" y, en la búsqueda de este pathos, perder la referencia sobria a lo individual (a lo delimitado, a lo formado múltiplemente y también a lo dispersante). En la "bella pasión", los griegos son más fáciles de superar que en el "presente espiritual y en el don de la presentación homérica" pues, precisamente, el libre uso de lo *propio* es lo más difícil. Si la topología del ser busca su "pathos" en la pregunta por el ser como la "única" pregunta del pensar, tiene que dejar que Hölderlin le recuerde que el uso de lo tradicional y de lo propio (la sobriedad y precisión y con ello la delimitación del individuo) también para ella es lo más importante y lo que verdaderamente le está encomendado.

## C. OBSERVACIONES

1. La cita del discurso de Heidegger es tomada de Guido Schneeberger, *Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie*, Berna, 1960, pág. 14 y s. En otra publicación posterior, Schneberger ha reunido también otros textos, entre ellos el artículo de 1973 que he citado del Anuario de la Ciudad de Friburgo: *Nachlese zu Heidegger*, Berna, 1962, sobre todo pags. 258 y ss. A pesar de que en los primeros años después de la Segunda Guerra Mundial "les implications politiques de la Philosophie de l'existence chez Heidegger" fueron objeto de discusión en la revista de Sartre *Les temps modernes*, la segunda recepción del pensamiento de Heidegger, tal como se llevara a cabo en Alemania y en Francia después de 1945, dejó de lado el análisis de la relación entre filosofía y política en Heidegger. Las "documentaciones" de Schneeberger confrontan con esta cuestión pero no puede dejar de percibirse que apuntan a desacreditar a Heidegger y que a tal fin recurren también a medios precarios: los relativamente pocos textos de Heidegger son revestidos con documentos de la época que, a menudo, no tienen ninguna vinculación directa con Heidegger; las manifestaciones de Heidegger son así colocadas bajo una luz que permite arrojar dudas acerca de si el caso "Heidegger" ha sido correctamente dilucidado desde el punto de vista histórico. En 1966, en la revista parisina *Critique*, François Fédier analizó críticamente las "documentaciones" de Schneeberger y también la crítica de Adorno (que mientras tanto ya había aparecido) de la "jerga de la autenticidad" como ataques contra Heidegger y, con ello, introdujo una nueva discusión de la cuestión acerca de hasta dónde llegó el comprometimiento de Heidegger por el nacionalsocialismo, cuánto tiempo duró y qué importancia tuvo para su filosofar. En 1967, en la revista *Merkur*, Beda Allemann, bajo el título "Martin Heidegger und die Politik", había informado acerca de esta discusión; cfr. este informe en *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, editado por Otto Pöggeler, Colonia/Berlín, 1969, págs. 246 y ss. Hasta ahora se carece de una docu-

mentación que de manera históricamente sostenible informe acerca de "cómo fue el asunto". Naturalmente, en sus reflexiones Allemann muestra claramente que la discusión desencadenada por Fédier, que la presentación histórica de lo que sucedió, de la hoy tan necesaria "presentación de los hechos libre de rumores", tiene que ir junta no sólo con una interpretación inmanente sino también con una interpretación amplia que también se ocupe del contexto histórico y de las "implicaciones ideológicas no queridas".

2. Según su propio informe, en los años inmediatamente después de la publicación de *Ser y tiempo*, se sintió afectado por la experiencia fundamental de que Dios había "muerto". Públicamente habló por primera vez de esta experiencia en 1933; en el discurso rectoral "La autoafirmación de la universidad alemana" (Breslau s./d.) se dice: "Y si nuestra más propia existencia misma se encuentra ante un gran cambio, si es verdad lo que el último gran filósofo alemán que apasionadamente buscaba a Dios, Friedrich Nietzsche, dice: "Dios ha muerto", si tenemos que tomar en serio este abandono del hombre actual en medio del ente..." (pág. 12).

En los años treinta Heidegger se plantea esta experiencia al reflexionar sobre la creación del gran creador (al que naturalmente ha de corresponder un conservar (Bewahren). El hecho creador del Estado debía estar referido a esta creación; la filosofía y también la poesía en tanto un nombrar lo sagrado (con ello también la religión que ocasionalmente es mencionada por separado) son entendidas explícitamente desde esta creación. En la poesía y en el destino de Hölderlin se analiza cómo esta creación, cómo este crear, es un estar abandonado en el "Entre" entre los dioses y los hombre, cómo el gran creador, en este sentido, puede ser llamado un semi-dios. El crear en tanto algo originario, simple y expuesto es contrapuesto a las tendencias de decadencia, especialización e inquietud de la época. (En aquel entonces, cuando se anunciaba en sus comienzos la cientifización y tecnificación del mundo, se creía, por ejemplo, también —por lo demás en los más diversos grupos sociales— que dentro de un Servicio de trabajo, a través del trabajo con la pala, se podía contribuir a restablecer y reforzar la conciencia de comunidad que iba desapare-

ciendo.) La *Introducción a la metafísica* de 1935, desarrolla el heroísmo trágico de los grandes creadores desde la muchas veces invocada canción del coro de la *Antígona* de Sófocles, sin que se reflexionara para nada que en la actualidad ya no luchamos, en el sentido de esta canción, de manera inmediata y heroica con las fuerzas de la naturaleza, que en las complicadas estructuras del mundo moderno, la creación se lleva a cabo de manera totalmente distinta. La interpretación de la canción sofocleana debe preparar una comprensión del pensamiento de los presocráticos, que son considerados como los filósofos representativos. Naturalmente, los presocráticos ya no son vistos a la manera de Nietzsche como los pensadores de la época trágica de los griegos, desde lo personal, sino desde su relación con aquello que para Heidegger es la única cuestión del pensamiento, es decir, desde la relación con la cuestión del ser. Pero no se pregunta de manera explícita de qué manera, bajo las condiciones de nuestra época puede llevarse a cabo el filosofar creador. 35 años más tarde, este discurso de los grandes creadores o de los semidioses se ha vuelto tan extraño y hasta penoso que sólo difícilmente puede ser comprendido en su sentido auténtico. El verso de George sobre el semidiós que joven y bello emerge en la tierra ampliamente escindida podía ser pervertido de manera vergonzosa refiriéndolo a Hitler. Pero, ver en la actualidad de una manera tan pervertida el discurso de Hölderlin, George y Heidegger sería tan inadecuado como el intento inverso de querer destacar este discurso separándolo de todo contexto histórico.

Queda pendiente la cuestión de saber cómo se comporta la posición desarrollada por Heidegger con respecto al nacionalsocialismo. En las lecciones universitarias sobre Hölderlin del semetre de invierno 1934/35, al comienzo y al final, Heidegger recuerda la frase de Hölderlin "el fruto prohibido" es "por lo general la patria". Según Heidegger, se ha producido una irrupción; pero esta irrupción no es una irrupción correcta; no ha encontrado aún un camino, no podía encontrarlo tan rápidamente. "... La preparación de lo verdadero que alguna vez habrá de producirse, no sucede de la noche a la mañana y a voluntad, sino que consume muchas vidas humanas y hasta 'generaciones'; este 'largo tiempo' queda cerrado para todos aquellos que caen víctimas del aburrimiento y que no sospechan su propio aburrimiento. Pero

este 'largo tiempo' deja 'una vez' que acontezca lo verdadero, la revelación del Seyn." Nosotros, dice Heidegger, no sabremos quiénes somos mientras no conozcamos nuestro tiempo. Pero no conocemos este tiempo. También los creadores saben sólo cuando el tiempo aún no es. Y así es hoy. Y porque hoy (es decir, en los años 1934 y 1935), al igual que ya en la época de Hölderlin, el tiempo del acontecer de la verdad aún no es, Hölderlin tiene que quedar solitario en su tiempo (y también quien lo interpreta, y por lo tanto se pregunta acerca del "tiempo" de acontecer de la verdad). En este tiempo se ha vuelto extraño el ser-ahí, "su presencia histórica", del "mensaje y del encargo". En una extrañeza de este tipo queda sin determinación, es un "signo" sin interpretación. Hasta falta el dolor por esta falta de interpretación y, con ello, el lenguaje. "En un lugar tal de penuria metafísica se encuentra el poeta. Pero aquel cuya poesía, pensar y decir tienen que mantenerse en ese lugar, concibe la soledad como una necesidad metafísica, es decir, tiene que saber que en él alienta la suprema interioridad del pertenecer al *Seyn* del propio pueblo, por más que la apariencia pueda mostrar sólo un dejar de lado, un no ser oído. Pero porque el poeta tenía que soportar esto *como una persona*, no tiene que sorprendernos que al final de su gran año de 1801 escuchemos un frase terrible." (Se refiere a la frase de Hölderlin en su carta a Böhlendorff de diciembre de 1801, poco antes de su partida para Burdeos, una frase sobre los alemanes: "Pero ellos ya no me necesitan.") La penuria que Hölderlin había aún expresado parece mientras tanto que ya ni siquiera puede presentarse como penuria. Se ha convertido en penuria de la falta de penuria, en "penuria de toda la falta de fuerza para experimentar la cuestionabilidad más íntima del ser-ahí". Heidegger dice: "El miedo a preguntar pesa sobre Occidente. Expulsa a los pueblos a caminos anticuados y ruinosos y los hace huir a sus viviendas que se han vuelto enmohecidas. Y allí donde hay un cambio radical, no quieren ya ver que sucede algo distinto que la mera transformación de las situaciones de la política interna. Pero lo primero es que *nosotros mismos* lo comprendamos y que olvidemos de la noche a la mañana la penuria de un siglo, sino que aprendamos que Hölderlin fundó previamente la penuria que ahora comienza, a fin de que nos espere a nosotros."

Lo que Heidegger al comienzo comparte con el nacionalso-

cialismo es el abandono de lo que como débil liberalismo, socialismo escindido y conservadorismo meramente restaurativo determinaba la República de Weimar y finalmente la condujo al totalitarismo. Este abandono y la conciencia de un "cambio radical" conduce luego muy rápidamente a una oposición con respecto al nacionalsocialismo en la medida en que este cambio sólo logra concebirse falsa y externamente y se transforma en totalitarismo. Heidegger mismo debe ver en esta *contraposición*, porque él mismo debe realizarla, lo decisivo; pero esta contraposición no perdió el fundamento común, el mencionado apartamiento de las fuerzas de la República de Weimar. Cuando en su trabajo *Die Zeit des Weltbildes* (1938), Heidegger emprendió de otra manera el desciframiento de la escritura de la época, colocó al final de sus consideraciones aquellos versos finales de la poesía de Hölderlin "An die Deutschen", en los que se articula la experiencia de ser extraño a la propia época (Hw 88 y s.). Sin embargo, esta experiencia no excluye una esperanza de un lejano futuro de los alemanes, que deben entenderse a sí mismos desde los griegos. Todavía en 1942, en las segundas lecciones universitarias sobre Hölderlin, se decía que lo propio de los alemanes era lo extraño de los griegos (la claridad de la exposición) y viceversa: lo propio de los griegos (el fuego del cielo) era lo extraño de los alemanes; como el aprender lo propio sigue siendo lo más difícil, los griegos superaron a los alemanes en la claridad de la exposición. "Pero por ello", dice Heidegger refiriéndose a un verso de la poesía de Hölderlin "der Gang aufs Land" y a una variante de esta poesía, "podría también ser que alguna vez los alemanes, suponiendo que aprendieran a hacer libre uso de lo propio, superaran en lo que les es extraño (el fuego del cielo) a lo que es propio de los griegos, cuando se hayan vuelto más abiertos, de manera tal que 'a la mirada abierta se abre lo iluminante' (el cielo). Pudiera ser que para lo divino se funde y se construya una 'casa de huéspedes' y un monasterio, que el templo de los griegos no pueda alcanzar." La referencia de Heidegger a Hölderlin, la relación de lo alemán con lo griego (esta variación tardía del tema de lo griego y de la época de Goethe), el intento de desarrollar un filosofar que se contraponga al poetizar –la teología poética de un Sófocles o de un Hölderlin–, todo esto tiene su contexto político; pero este contexto no es fácil de captar en su complicada estructura.

En su trabajo *Das geschichtliche Selbstbewusstsein de 20. Jahrhunderts* (1937), Hans Freyer describe la "nueva" conciencia con conceptos tales como presente, instante, decisión, existencia, responsabilidad, encuentro y realidad, y decía: "En estos nuevos conceptos se realiza la liberación de la historia con respecto a las formas de pensamiento, progreso, desarrollo, dialéctica. En ellos renació la idea de que la historia es el mundo de los hechos... En la política, es decir, en el acontecer mismo, el nuevo idioma se volvió totalmente plástico y eficaz. Basta pensar en el carácter conciso de las palabras juventud, hecho, voluntad, fuerza, en la terminología fascista; en las palabras cambio radical, intervención, frente, despertar, en el lenguaje del nacionalsocialismo." (pág. 19) El hecho de que esta "nueva" relación con la historia fuera pervertida no debe impedirnos preguntar acerca de los motivos legítimos que condujeron a realizar una campaña en contra de un vacuo optimismo de la historia y en contra de un determinismo constructivo de la historia. Además, Heidegger vio rápidamente que lo "plástico" y la "eficacia" del nuevo lenguaje, que él también buscaba, era una mera perversión; por ello se opuso a ella e intentó comprender cuáles eran las bases sobre las cuales se había llegado a una tal perversión.

Naturalmente, la perspectiva desde la cual Heidegger desarrolló las mencionadas cuestiones no pueden actualmente ser consideradas como evidentes. Aún antes de que tratara de comprender histórica-metafísicamente el totalitarismo, Heidegger vio –en la *Einführung in die Metaphysik* (152, 34 y s.)– la "interna verdad y grandeza" del movimiento nacionalsocialista en el "encuentro de la técnica planetariamente determinada y del hombre moderno", pero con ello en la autoafirmación de Europa frente a la privación del poder del espíritu y al desencadenamiento de lo técnico en América y en Rusia. Con estas manifestaciones, Heidegger recogió de una forma más agudizada un topos que hacía tiempo estaba en uso. Basta tan sólo recordar que Max Weber mismo, quien de una manera tan sobria descubriera la racionalización como el rasgo esencial de la historia europea, responsabilizó a los alemanes para que "el poder mundial no fuera dividido sin lucha –y poder mundial significa en última instancia: la disposición sobre la peculiaridad de la cultura del futuro– entre el reglamento de los funcionarios rusos, por una parte y las conven-

ciones de la 'society' anglosajona, por otra, quizás con un toque de 'raison' latina" (*Gesammelte politische Schriften*, Munich 1921, pág. 170). ¿No habría hoy que preguntarse, de una manera no diferente a la de Heidegger, si la autodestrucción en la que se ha precipitado Europa no tuvo una razón profunda en la mezcla de arrogancia, miedo e impotencia, con la que se enfrentó el "Viejo Mundo" a las posibilidades de un mundo técnicamente estructurado?

La forma como Heidegger en los años treinta se enfrentó con las tendencias de la época cayendo en la insidiosa vecindad de la "revolución" nacionalsocialista, parece que en la actualidad ya no encuentra ningún tipo de resonancia. Ya no existe un "pueblo" alemán o un "centro" de Europa, que pudiera ser contrapuesto al Oeste y al Este; un país como la República Federal de Alemania está integrado en el "Oeste" de una manera que hasta ahora era desconocida. Quien así define la situación tiene por cierto razón en muchos detalles; sin embargo, podría suceder que dejara de percibir lo decisivo: el cambio de los personajes que determinan el primer plano podría ocultar el hecho de que, en el fondo, la escena sigue estando estructurada de manera similar. Dentro del mundo occidental se ha despertado una protesta que parte de diferentes tendencias románticas y anarquistas (que también buscan colocar al marxismo a su servicio). Esta protesta adopta una posición radical por el hecho de que cree descubrir la catástrofe ya en la supuesta clausura de nuestro mundo que tan sólo es administrado; por lo tanto no ve esta catástrofe en el derrumbe de la torre babilónica que, al cubrir de escombros tecnocráticos la dimensión política, podría ser igualmente provocada por un "revolucionar" en cortocircuito.

El discurso de Nietzsche sobre la muerte de Dios y el nihilismo, al igual que los últimos himnos de Hölderlin, condicionaron decididamente la reflexión sobre la situación histórica en los dos primeros decenios después de la Primera Guerra Mundial. Cuando finalmente hasta se desarrolló una teología-de-Dios-está-muerto, en el primer plano ya no se encontró Nietzsche sino el discurso de Hegel sobre la muerte de Dios; y esto debido a que en Hegel, de una manera más fuerte que en Nietzsche, fueron considerados los ámbitos de la historia y de la sociedad. Nietzsche volvió luego a ser escuchado de manera positiva con su crítica a la

ideología y (en conexión con la recepción del sicoanálisis) su intento de oponer al nihilismo la "vida" sana, no enajenada, no "moralizante". Con respecto a Hölderlin se mostró en cuán gran medida su poesía estaba condicionada por la polémica con la política y la filosofía. Y así precisamente, desde la perspectiva de Hölderlin, vuelve a plantearse la pregunta de saber qué es lo que puede significar la poesía en el mundo actual y futuro. Con esto, la forma como Heidegger se refiere a Nietzsche y Hölderlin se presenta en un contexto muy modificado. Pero lo decisivo dentro del nuevo contexto es si uno está dispuesto a dar los otros pasos que Heidegger, en todo caso en la vía de su pensamiento, creía que tenía que dar, es decir, preguntarse cómo la historia europea en general ha empujado a nuestra época en una determinada dirección, cómo la cientifización y la tecnificación pertenecen necesariamente a nuestra época y en el próximo futuro tendrán que tener prioridad en la conformación del mundo. La cuestión acerca de las oportunidades y peligros que trae consigo la "civilización mundial" que se inicia tiene que reemplazar la mera protesta en contra de un mundo estructurado técnicamente; quien quiera considerar el discurso del nihilismo o la palabra poética de Hölderlin, tiene que recorrer la vía hacia esta pregunta, tal como lo hiciera el propio Heidegger.

3. Ya pronto se intentó elevar la protesta de la figura "histórico universal" del partisano a la categoría de una protesta en contra del mundo "administrado" en general; cfr. al respecto Rolf Schroers, *Der Partisan. Ein Beitrag zur politischen Anthropologie*, Colonia/Berlin 1961. En una protesta de este tipo, las tendencias conservadoras y las "revolucionarias" pueden semejarse y hasta confundirse pero también en su impotencia pueden transformarse en mero romanticismo de derecha y de izquierda.

Cuando Heidegger presenta formas afortunadas y logradas de la conformación de la vida y del mundo en tiempos anteriores (el camino rural, la granja de la Selva Negra, el templo griego...) no pretende con ello retener lo pasado o huir al pasado, sino indicar una medida que en un mundo totalmente modificado no debería ser reducida sin razón. Cuando rechaza como inadecuados algunos objetos de nuestro tiempo lo hace tan sólo para mantener ante la vista de manera no distorsionada las tareas existentes:

"Existe el peligro de que el hombre actual con respecto a las decisiones futuras, de cuya figura histórica especial no podemos saber nada, piense demasiado cortamente y las busque allí donde nunca podrían ser encontradas." (Wh D 65). Cuando señala cuán poco las fuerzas tradicionales en el presente pueden hacer en contra de la atracción del totalitarismo nihilista, no lo hace por preferir la violencia y lo violento sino debido a su preocupación por lograr una mirada en lo qeu es. Cuando Heidegger también refiere la protesta en contra de nuestra "cultura de consumo" despolitizada a su cuestión acerca del ser y su historia, no lo hace para radicalizar esta protesta y conferirle una consagración irracional; más bien esta protesta recuerda a Heidegger que tiene que prestar atención a la cuestión de lo que inalienablemente pertenece a nuestra época de transición. Así, en una conversación que Heidegger mantuviera en Francia, en septiembre de 1969, desarrolló la cuestión acerca de cómo, en le época del "dispositivo" (Gestell) el ente se muestra como un elemento disponible y por ello promueve la planificación universal y el consumo manipulado. "Même dans le phénomene de la mode, l'essentiel n'est plus la parure (la mode est ainsi devenue en tant que parure aussi anachronique que le raccommodage), mais la remplaçabilité del modèles, de saison en saison. Le vetement n'est plus changé losque et parce qu'il est devenue défectueux, mais parce qu'il a le caractère esentiel d'être, 'l'habit du moment en attendant le suivant'." A continuación de estos análisis se planteó la pregunta: "Les slogans de mai 1968 contre la société de consommation vont-ils jusqu'à reconnaître dans la consommation le visage actuel de l'être?" (Séminaire tenu au Thor en septembre 1969 par le Professeur Martin Heidegger, pág. 43 y s.)

Max Müller ha puesto claramente de manifiesto que Heidegger se diferencia de Gehlen no sólo en su enfoque filosófico básico sino que más bien el enfoque de una filosofía política en el sentido de Heidegger tiene que ser distinguido de la posición de Gehlen; Müller vincula un análisis de los fundamentos filosóficos de la política, a una crítica fundamental de la posición de Gehlen. Si la política,aduce Müller, es fundamentada –en el sentido de la tradición clásica de la filosofía política– en la decisión acerca de sentido último y el objetvio de la política (sea que este objetivo sea formulado como la paz, el bien común o de alguna otra for-

ma), la política está referida entonces, esencialmente, al análisis de un objetivo tal, a la "filosofía". (Mientras que, por ejemplo, la diplomacia o la mera economía, cuando se mueven dentro de una regulación dada previamente, no tienen esta referencia a la filosofía). Para poder aprehender la acción política, Müller, siguiendo a Aristóteles, distingue entre el ser-que-está-en-obra, que lleva en sí mismo su fin, de un ser-que-está-en-obra que como (instrumental) tiene su fin en un producto. Cuando Arnold Gehlen también entiende instrumentalmente el actuar dirigido a sí mismo, las instituciones como descarga, entonces en esta nueva sofística, ya no se logra la fundamentación de la política en la acción cuya finalidad reside en ella misma; la política es entendida como mera lucha por la existencia (o como en los trabajos primeros de Carl Schmitt, unilateralmente desde la relación amigo-enemigo). Cfr. "Philosophische Grundlagen der Politik" en Max Müller, *Erfahrung und Geschichte*, Friburgo/Munich, 1971, págs. 323-343.

Karl-Heinz Volkmann-Schluck ha intentado mostrar en numerosos trabajos, que esperan aún ser resumidos, cómo en la época de la técnica, la metafísica se invierte y se transforma en concepción del mundo, un recuerdo de la metafísica; pero el ser, en tanto lo que da libertad y lo que es libre, que desea ser mantenido en la libertad, da que pensar y de esta manera el pensar indica la dimensión política. No sólo en análisis generales sino también recordando a Tucídides, Tácito y Tocqueville son presentados estos pensamientos. Siguiendo a Tocqueville, Volkmann-Schluck ve en la democracia (la creación de la égalité de conditions) la dirección fundamental de la historia europea y del destino que nos espera; por ello, el mostrar las oportunidades y los peligros de los ordenamientos democráticos se convierte en tarea decisiva de la filosofía política.

4. Los pensadores más importantes de la escuela de Francfort, es decir, Horkheimer y Adorno, con total independencia de Heidegger, desde luego, llegan a una concepción de la nota característica de la época, que muestra paralelismos con la concepción de Heidegger. En cambio Herbert Marcuse dio alguna vez, partiendo de *Ser y tiempo*, una primera interpretación filosófica de los manuscritos parisinos de Marx y estuvo en general bajo la in-

fluencia de Heidegger. Pero la vinculación entre la ontología existencial y el materialismo histórico, de la que dan testimonio los primeros trabajo de Marcuse, ya ha dejado hoy de ser lo decisivo; de lo que se trata más bien es del paralelismo de las obras posteriores de dos pensadores. "la obra madura de ambos", dice Reinhart Maurer no sin razón, "podría estar bajo el título con el que Heidegger hizo publicar dos de sus conferencias: 'la técnica y la vuelta'." Al igual que en Heidegger, en la "filosofía social desde Marx hasta Habermas" vuelve a tener vigencia el "lado práctico de la filosofía" "que desde los tiempos antiguos pertenece a ella pero que en la mera filosofía teórica, 'científica', 'analítica', desde la decadencia de la vieja philosophia practica universalis (cuya hasta ahora última figura puede ser considerado Hegel) se ha atrofiado. Vista desde este costado, la 'vuelta' (Kehre) significa revolución y en verdad de forma tal que con ella no se intenciona una mera revolución política sino, al mismo tiempo, un cambio en la posición de los hombres con respecto a sí mismos y con respecto al mundo, es decir, en la actitud básica que en la época moderna está determinada por la técnica" (cfr. Reinhardt Maurer, "Der angewandte Heidegger. Herbert Marcuse und das akademische Proletariat" en *Philosophisches Jahrbuch* 77 (1970), págs. 238-259; sobre todo 241, 244). Sin embargo, habría que mostrar en detalle cómo, por ejemplo, la caracterización del pensamiento unidimensional en la segunda parte de su "Estudio acerca de la ideología de la sociedad industrial avanzada" puede ser leída como una paráfrasis de Heidegger: también Marcuse se vincula a la tradición filosofíca clásica (desde luego sobre todo a la de Platón); esta tradición conoce un pensamiento bidimensional, porque el universo, en el que participa en la teoría y en la praxis, requiere un pensamiento de este tipo: "En este universo hay formas de ser en las cuales los hombres y las personas son "por sí' y en 'sí mismas' y otras en las cuales *no* son, es decir existen bajo la distorsión, limitación o negación de su naturaleza (de su esencia)." Como Heidegger, Marcuse también considera que la filosofía clásica ha pensado la dinámica del ensamblarse en lo propio y en lo no propio, no en realidad como "acontecimiento" sino de manera estático-ontológica. Marcuse participa con Heidegger hasta en la poco fecunda polémica contra la lógica formal y en cambio valora positivamente la dialéctica de Hegel; lo nuevo

que él aporta es la fundamentación del pensamiento en la praxis material. Confirma expresamente a Heidegger en el sentido de que la cuestión de la técnica es una cuestión "política", en contra de la apariencia de que los aparatos técnicos serían indiferentes frente a las finalidades políticas y por ello son colocados al servicio de sociedades estructuradas diferentemente. En una época en la que la referencia tecnológica trata de colocarse absolutamente con respecto a lo que es, para Marcuse vale lo siguiente: "En la construcción de la realidad tecnológica no hay algo así como un orden científico puramente racional; el proceso de la racionalidad tecnológica es un proceso político." (*Der eindimensionale Mensch*, Neuwied y Berlín, 1970, págs. 141, 168, 182).

Fueron las experiencias concretas del fascismo y del estalinismo las que condujeron a la teoría crítica de la Escuela de Francfort a abandonar toda forma de determinismo histórico y de optimismo histórico. Como, por otra parte, las experiencias de la época obligaron al pensamiento "hermenéutico" a abandonar la acentuación de la atención hacia el pasado, la Teoría crítica y el pensamiento hermenéutico pudieron acercarse recíprocamente. Así pudo también Jürgen Habermas en su continuación de la polémica con el "positivismo", recoger la hermeneútica (cfr. observación 7).

Quizás también sea común al neomarxismo y a Heidegger el hecho de que ambos tratan de buscar lo caracterítico de nuestro tiempo desde un proyecto total. Así se discute sobre el "capitalismo tardío", sin entrar concretamente en lo económico; así, se atreve a dar una definición de la esencia de la técnica sin tomar conocimiento de los detalles de los desarrollos de la técnica. Manifiestamente, en estos proyectos totales, se pone de relieve una herencia de Hegel. En uno de sus primeros trabajos: *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (1932, pág. 306), efectivamente Marcuse remonta a Hegel esta "teoría de la historicidad", que procuraba conformar partiendo tanto de Dilthey y Heidegger como de Marx: "La realización histórica de la vida recoge mediadoramente *todas* las regiones del ente en su acontecer, permite encontrar a *todo* ente en su historicidad. Sólo desde Hegel esta totalidad, en tanto carácter ontológico de la historicidad, se convierte en fenómeno básico del acontecer histórico que ya no es puesto en tela de juicio". Por más que hoy se pro-

cure desenmascarar la "totalidad" hegeliana como terminación del recurso metafísico al ente en el todo (Heidegger) o, para formularlo en términos de Hegel: "El todo es lo no verdadero", el estilo del filosofar sigue siendo "hegeliano", es decir, apunta a un proyecto total. Los intentos de un filosofar de este tipo son simplemente indispensables en una época en la que las ciencias y las técnicas particulares tienden a desacreditar y a no permitir la pregunta acerca de cómo el individuo racionalmente conformado pertenece a un (quizás irracional) todo de la vida o del mundo; la unilateralidad en la orientación hacia un proyecto total provoca sin embargo el peligro de la perversión en la ideología o en la mera "jerga". Por ello no es casual que una jerga puede sustituir a la otra, que el cambio en la terminología y en la orientación ideológica oculte, sin embargo, la constancia de los motivos de pensamiento, que finalmente tanto la una como la otra jerga tienda a renunciar a la referencia a la realidad y a resignarse en una autosatisfacción verbal.

Sin embargo, el establecimiento de un paralelismo entre el pensamiento de Heidegger y el de neomarxismo es sólo legítimo si se procura también comprender los motivos que llevaron a Heidegger a ver un abismo entre su pensamiento y la teoría de la sociedad elaborada por el neomarxismo. En sus conversaciones, Heidegger se ha negado claramente a referir su pensamiento a una "misión social" en el actual sentido corriente de la palabra. Cuando uno se pregunta acerca de una "tarea social" de la filosofía, decía, "primero hay que preguntarse: '¿Qué es sociedad?' y hay que pensar que la sociedad actual es la absolutización de la moderna *subjetividad* y que a partir de aquí una filosofía que ha superado el punto de vista de la subjetividad, no tiene derecho a participar en el diálogo." Con respecto a la exigencia de Marx en el sentido de que el mundo no tiene sólo que ser interpretado sino también modificado, dice Heidegger que "una modificación del mundo presupone una modificación de la *concepción del mundo* y que sólo puede obtenerse una concepción del mundo *interpretándolo* suficientemente." Con respecto a la posibilidad de entender la pregunta acerca de la esencia de la técnica en general dice: "En mi opinión esto no puede suceder en la medida en que filosóficamente uno se mueva en la relación sujeto-objeto. Esto significa: desde del *marxismo*, no es posible comprender la *esencia* de la

técnica." (*Martin Heidegger im Gespräch*, editado por Richard Wisser, Friburgo/Munich, 1970, págs. 68 y s., 74.)

Quien no sabe exactamente qué es la actual sociedad en forma "absoluta" y cómo y dónde desde sus fundamentos está superada, quien busca desarrollar de manera concreta la conjunción de interpretación y modificación, quien finalmente no está muy seguro de lo que puede y lo que no puede el marxismo, quien tampoco se deja asustar por la invocación de la "esencia", habrá de querer ver desarrollado más exactamente en un pensamiento de subjetividad la transformación del marxismo y del neomarxismo. Wilhelm Anz ha intentado no sólo atribuir al neomarxismo la posición de la subjetividad o de la antropologización sino en hacerlo comprensible concretamente desde aquella antropologización que –como ilustración y crítica– se opuso al pensamiento metafísico. Anz procura superar esta contraposicion a través de una renovada articulación de aquella dimensión a la que pertenece el *endoxon* aristotélico, es decir, a través de la articulación de aquella dimensión en la que la filosofía se encuentra con el "saber vital" prefilosófico y con la política y la teología. Cfr. el ensayo "Autorität in der Krise" en el volumen colectivo del mismo título editado por Gerhard Krems y Reinhard Munn, Munich y Gotinga 1970, págs. 113-149. En mi ensayo "Dialektik und Topik" en *Hermeneutik und dialektik, Festschrift für H.-G. Gadamer*, editado por R. Bubner, K. Cramer, R Wiehl, Tubinga 1970, tomo 2, págs. 237-310, he presentado el intento de recuperar desde las ciencias particulares y la filosofía, la legitimación aristotélica (y de Vico) de una discusión de lo "probable" renunciando en este caso al brillo de oropel que la llamada dialéctica toma en la actualidad prestado de Hegel.

5. En su hora, Chr. v. Krockow intentó ubicar a Heidegger dentro del marco del decisionismo: *Die Entscheidung. Eine Unterschung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Stuttgart 1958. Cfr. también Beat Sitter "Zur Möglichkeit dezisionistischer Auslegung von Heiderggers ersten Schriften" en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 24 (1970) págs. 516-535. Dentro de una exposión que procura hacer justicia a los principios filosóficos básicos de Heidegger, Werner Marx ha expuesto los peligros en los que puede caer la filosofía y la política a través del concepto

de verdad de Heidegger: *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart 1961. Naturalmente el pensamiento posterior de Heidegger es ubicado por W. Marx en una posición romántica; cfr. *Vernunft und Welt*, La Haya 1970. Reingart Mauren ha interpretado el pensamiento posterior de Heidegger como una vía hacia una filosofía práctica: "Von Heidegger zur praktischen Philosophie" en Manfred Riedel (comp.) *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Friburgo 1972. Ernst Tugendhat ha presentado los esfuerzos de Heidegger por colocar la problemática fundamental de la filosofía en la dimensión de la historia como una consecuencia de la filosofía fenomenológica ya prevista en Husserl; pero, sobre todo en el Heidegger de la última época, sólo ha podido ver el abandono de la dimensión crítica del pensamiento: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín 1967. Cfr. al respecto mi comentario bibliográfico de este libro en *Philosophisches Jahrbuch* 76 (1969), págs. 376-385.

Heidegger puede defenderse bien en contra del reproche apresurado de haber descuidado la ética; partiendo de su principio de pensamiento se ha procurado aprehender la "esencia de la responsabilidad" (W. Weischedel). Sin embargo, quien desarrolle el origen de la metafísica a partir de las preguntas de Sócrates (H. Kuhn) o, siguiendo la experiencia del mundo del Antiguo Testamento, trate de llevar la filosofía al "camino real de la ética" (E. Levinas) encontrará que en Heidegger la dimensión ética está insuficientemente considerada.

Por otra parte no hay duda que la filosofía social no es la que ha signado el pensamiento de Heidegger. La cuestión acerca de cómo la experiencia del tu es llevada al lenguaje ha sido desarrollada por Buber y otros pralelamente a la vía del pensamiento de Heidegger; por Löwith y Binswanger, en inmediata vinculación con la fenomenología de Heidegger y en la discusión con él. Un resumen del trabajo así realizado se encuentra en Michael Theunissen: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlín 1965. A su vez, Werber Maihofer trató de mostrar que Heidegger ha desarrollado el ser-ahí como ser-en-el-mundo; pero al ser-ahí como ser-en-el-mundo hay que contraponer el ser-ahí como ser-como (el ser-ahí en el papel de jefe de familia, de ciudadano, de comerciante, etc.). De esta manera, a la máxima "sé tu mismo" hay que agregar la máxima "generalizante" y la debida

publicidad, a fin de poder fundamentar el ámbito del derecho. Sin embargo, un intento de este tipo para "completar" los análisis de Heidegger, muestra que el propio Heidegger no había abierto ningún acceso genuino al derecho. (Para la discusión de esta cuestión, cfr. los artículos de Thyssen, Villani, A. Kaufmann, Marcic en *Die ontologische Bergründung des Rechts*, editado por A. Kaufmann, Homburg von der Höhe y Darmstadt 1965.) También el intento de superar, con los medios de la filosofía de Heidegger la tensión entre derecho natural e historia en aras de un derecho esencial histórico (Max Müller, René Marcic) se vincula filosófica pero no jusfilosóficamente con el pensamiento de Heidegger.

Es el mérito de Alexander Schwan (*Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Colonia y Opladen, 1965) el haber sido el primero en buscar consecuentemente en las manifestaciones de Heidegger acerca de la política, la filosofía política subyacente. El que Heidegger retome la definición aristotélica de la esencia de la política como una obra de la verdad, encuentra la aprobación del discípulo de Bergstraesser. Sin embargo, hay que señalar que Heidegger, al intentar preguntar más allá de la metafísica, deja sin apoyo la fundamentación metafísica de la filosofía política. Por ello, fatalmente tenía que fracasar con su filosofía política. La cuestión es si un juicio de este tipo no distorsiona la mirada para el interés decisivo de Heidegger (después del fracaso del principio "metafísico" de aprehender, a partir de la dedicación a las experiencias de nuestro tiempo, de manera similar el interés propiamente dicho de la metafísica).

Schwan busca la filosofía política en la obra de Heidegger allí donde la temática de lo político ha sido articulado por Heidegger; es decir, por primera vez, en los trabajos después de 1933. A través del principio de la obra de arte, Schwan entiende qué es una obra y que puede ser una obra estatal, cómo la verdad, según Heidegger, trabaja en el arte, pero también políticamente. Cuando uno mira toda la vía del pensamiento de Heidegger, naturalmente no es lícito, a partir del ensayo sobre la obra de arte, pretender que se le muestren únicamente los rasgos fundamentales de una filosofía del arte heideggeriano: este ensayo pertenece a una posición "romántica" que Heidegger abandonara posteriormente (y así, en un trabajo complementario, quiso mostrar cómo es posible

el arte en una época *técnica*). Heidegger emprendió el análisis de la obra de arte cuando fracasó en el análisis de la obra estatal a causa de la situación política. De esta manera, el ya en sí "romántico" análisis de la obra de arte es también romántico en un segundo sentido (es decir, una huida de la realidad política). Naturalmente, fue una especie de resistencia en contra de la situación política cuando Heidegger, en el verano de 1934, en lugar del Estado, habló de la lógica, es decir, del logos o de la esencia del lenguaje y en las subsiguientes lecciones y conferencias hizo de la poesía y del arte el tema de sus reflexiones: en contra de las concepciones dominantes, Heidegger quería mostrar qué era "espíritu". Pero esta retirada al lenguaje, la poesía y el arte, al menos al comienzo, no fue acompañada de un desenmascaramiento de la situación política. Desarrollar la filosofía política de Heidegger a partir del ensayo sobre la obra de arte de 1936 (sin preguntarse acerca de la posición de este ensayo dentro de toda la obra de Heidegger) significa de manera potenciada transformar la fase "romántica" del pensamiento de Heidegger en una fase decisiva.

Consecuentemente es también romantizado el concepto de verdad de Heidegger y el acontecer de la verdad es presentado como un desordenado construir y destruir, con rasgos seudoescatológicos y demoníacos. El hombre, que es utilizado para el acontecer de la verdad, debe se entendido desde el heroísmo trágicamente tenso de la canción de Sófocles, tal como la que proporciona la *Introducción a la metafísica*, a pesar de que esta interpretación en la llamada "vuelta" (Kehre) haya tomado una posición extrema, sólo transitoria. Se malinterpreta totalmente el significado de la obra que, sin embargo, debe ser el concepto básico de la filosofía práctica de Heidegger. No es el "hombre" como ente, según sostiene Schwan, sino la obra creada por el hombre es el ahí del ser y con ello el ser-ahí (67); la socialidad del hombre sería concebida funcionalmente desde el servicio común en la obra, de manera tal que la personalidad y, por ejemplo, el derecho de una persona a la ayuda y asistencia no serían cabalmente entendidos (págs. 82, 85); como criterio para la demostración del derecho del que crea la obra se tomaría la "decisión del persistente acto de violencia del creador" (pág. 86); si aquellos que conservaron la verdad en la obra fueran subordinados al creador, esta subordinación conduciría inmediatamente al Estado Führer-vasallos (pág.

86); el hecho de que los sabios, los mismo que los creadores, tuvieran que decidirse siempre por la creción conceptual, poética o política conduciría a que el líder político no sólo sea apelable desde el costado de los que conservan sino desde el lado de los que crean (pág. 88). En verdad, la obra no puede se opuesta al hombre (que tiene que llevar a la obra la verdad del ser) (sobre todo porque Heidegger la piensa no sólo como ergon sino también como pragma); el ser hombre no es pensado "funcionalmente" desde la obra, ya que según la concepción de Heidegger siempre va más allá de la obra y tiene una concordancia en aquel destino de la verdad que sólo es puesta epocalmente en las obras y, con la profundidad de su inagotabilidad, alcanza más allá de la obra respectiva tanto desde el lado del pasado como desde el lado del futuro (según Heidegger, desde el destino común se determina la comunidad de un pueblo); la reflexión sobre la obra sirve precisamente para pensar la verdad "de destino" como la estructura de una construcción de varios estratos, que obliga al creador y al conservador a ponerla en funcionamiento, que por lo tanto no obliga en la forma del mero estar caído en lo uno; puede ser que Heidegger en algunas épocas, no haya mostrado mucha resistencia en contra del Estado Führer-vasallos: cuando remite al creador a la estructura de construcción de la verdad, la poesía y el arte como formas de la realización, buscaba hacer apelable al líder político, ya que la verdad del ser, en las diferentes dimensiones de lo político, del pensamiento, de lo poético, siguió siendo para él la misma y única verdad. Ya en la época del nacionalsocialismo, en sus lecciones universitarias, Heidegger desarrolló la idea de que lo político para él era una de las consecuencias de la polis; en la realización del ser-ahí era una forma entre otras. Por el contrario, el "predominio de lo político" surgiría del querer moderno de dominar la historia planeando y actuando; la "totalidad de lo político" eleva lo político al nivel de lo no cuestionado mientras que en cambio, cuando es entendido como una forma entre otras de las realización del ser-ahí, precisamente se vuelve problemático (así en 1942, en sus lecciones sobre la poesía de Hölderlin).

Schwan expone además que el "esquema de la marcha de la historia occidental" heideggeriano, que sería el esquema de una decadencia, hasta justifica fenómenos de decadencia como el na-

cionalsocialismo como históricamente necesarios. La alabanza de Heidegger se dirigiría a movimientos violentos, como el nazismo y el bolchevismo, a pesar de que fueron comprendidos como (necesarios) fenómenos de decadencia. En cambio, lo democrático o lo cristiano-humanista es rechazado como parcialidades. Al reconocimiento de lo fáctico corresponde una "retirada" mental del pensamiento auténtico que, a pesar de que se entiende como histórico, se mantiene libre de la pretensión de lo histórico fáctico (pág. 167). Al mundo técnico se contrapondría el vago pensamiento de la cuaternidad (Geviert). Como una verdadera reacción se develaría el pensamiento de Heidegger cuando precisamente espera de ciudades rurales como Messkirch la obtención de una nueva patria. "Con esto parece Heidegger definitivamente", se dice con respecto a la frase citada acerca de Messkirch (que ahora sin embargo, Heidegger ha retirado), "depender de un romanticismo utópico e ilusorio" (pág. 188). Frente a esta exposición cabe aducir el hecho de que la reflexión de Heidegger sobre los orígenes históricos de nuestra situación no es ningún esquema histórico y ni siquiera una filosofía de la historia; la visión de aquello que es, no es la bendición filosófica para los súbitos; a las tendencias romantizantes en el pensamiento de Heidegger se oponen siempre otras tendencias demostrables.

En el libro de Schwan, un pensamiento de cuño conservador se refiere unilateralmente a las tendencias romantizantes en el pensamiento de Heidegger y las absolutiza. A este autor, al interpretar el pensamiento de Heidegger de una manera tan poco perspicaz desde la tradición clásica de la filosofía y la política y pretender desenmascarar este pensamiento como algo que no encuadra en esta tradición, se le escapa aquel intento de Heidegger, concebido ya en *Ser y tiempo* y que luego fuera concretizado: vincular el pensamiento y la acción, la poesía y el arte al igual que la política, a la verdad, cuya estructura epocal enfrenta a los hombre con la responsabilidad.

El hecho de que este pequeño libro haya alcanzado tan rápidamente una segunda edición debe atribuirse al interés por el ampliamente difundido intento de entender al filosofar, a la filosofía, como filosofía práctica. "Filosofía práctica" no significa únicamente que la filosofía hace de la praxis objeto de su teoría universal; significa más bien, más allá de ello, que la filosofía se en-

tiende así misma como una indicación para la praxis y reflexiona sobre ésta con referencia a su dimensión etico-política. Con esta autocomprensión, naturalmente la filosofía se lanza por un camino problemático y por ello, toda una serie de escuelas filosóficas tienen que lanzarle un grito de advertencia: "¡Alto!": ¿no se pierde aquí la filosofía en una mera ideología? Por más grande que pueda ser este peligro, la nueva actualización de la filosofía práctica de Aristóteles y de la filosofía de Hegel, como así también ahora una tendencia que no puede pasar inadvertida, de la filosofía hermenéutica vinculada con Heidegger, obtienen su impulso motor de la convicción de que la vieja filosofía práctica no puede ser puramente dividida en una ideología normativa, por una parte, y una teoría analítica de la praxis (por ejemplo, bajo la designación de "metaética"), por otra.

Naturalmente no faltan voces que insisten estrictamente en que el pensamiento del ser de Heidegger no tiene nada que ver con la política y que consecuentemente el pensador Heidegger no debe ser confundido con el rector de 1933 o con el admonitor que introduce en sus lecciones universitarias sermones capuchinos que también pueden ser interpretados políticamente. Los filósofos se han lanzado a múltiples aventuras políticas y, sin embargo, no aporta nada al pensar cuando se estudia la teoría de las ideas de Platón en el político Platón o cuando se analiza la crítica de Aristóteles a esta teoría el recordar que fue maestro de Alejandro Magno; ni siquiera la "Etica" de Spinoza puede ser puesta directamente en relación con determinadas tendencias políticas de los Países Bajos, a las que Spinoza procuraba apoyar con su tratado político-teológico. No hay duda que Descartes era un gran cobarde en su comportamiento frente a la opinión pública, por ejemplo, en lo que respecta a sus planes de publicación; pero esto no dice nada con respecto a la audacia con la que estableció las bases de la ciencia moderna. Por ello hay que dejar abierta la cuestión de qué es lo que significa el compromiso o no compromiso político para un determinado filósofo; pero el dejar abierta la cuestión no nos libera del intento de procurar claridad acerca del camino político seguido por nuestros filósofos más importantes.

Por cierto que una revista muy leída ha utilizado una referencia a este pequeño libro para corregir leyendas demasiado unila-

terales sobre la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo; pero con respecto a este tema, este libro quería decir tan sólo algo introductorio y de paso y, en ningún caso agotar el tema. Es indiscutible que en el año 1933 Heidegger, como rector de la Universidad de Friburgo, apoyó claramente y con fatal influencia la "revolución" de aquel entonces. Naturalmente esto sucedió en un momento en que no era claro, o al menos no lo era para todos, a dónde habría de conducir esta revolución. En los seis o siete años siguientes encontramos en Heidegger tanto inequívocas polémicas en contra del nacionalsocialismo como también manifestaciones que parecen indicar que Heidegger se consideraba, por lo menos, en una línea paralela al "movimiento" de aquella época. Naturalmente, Heidegger podría señalar que él nunca habló del "movimiento nacionalsocialista" como se supone en el primer capítulo de este libro. En el pasaje citado (*Einführung in die Metaphysik*, 152) Heidegger habla sólo del "movimiento". Por supuesto que puede discutirse si cada lector o escucha tiene que ver en este movimiento al nacionalsocialismo o si este movimiento debe ser distinguido del nacionalsocialismo. (Hartmut Buchner ha llamado la atención sobre el hecho de las pruebas de página de la impresión de 1953 contienen la inequívoca formulación: "con la verdad interna y la grandeza del nacionalsocialismo"; cfr. *Erinnerung an Heidegger*, editado por G. Neske, Pfullingen, 1977, pág. 49.) Pero la cuestión se vuelve sumamente difícil cuando se trata de exponer qué es lo que Heidegger compartía positivamente con el nacionalsocialismo o creyó compartir durante un tiempo. Lo que se dice en la nota 2 acerca de la relación de Heidegger con Nietzsche y Hölderlin procura, por lo menos, dar algunas indicaciones al respecto.

Si prestamos atención a la forma cómo en la actualidad un poeta como Hölderlin es actualizado, se muestra entonces de manera clarísima que manifiestamente existen constantes en las actitudes políticas que pueden mantenerse en el paso de la derecha a la izquierda; tal es el caso, por ejemplo, de la protesta en contra de la llamada civilización "occidental" y el mundo moderno. Sólo cuando uno incluye la cuestión acerca de estas posibles constantes se llega a una dimensión en la que, a partir del análisis de las posiciones políticas de Heidegger es posible aprender también algo para uno mismo. A esta dimensión quería referirme. Esto ha

provocado en algunos lectores cierto disgusto, aduciendo que yo polemizo contra el fascismo de derecha porque tengo en mira el fascismo de izquierda. En realidad, siempre nos vemos confrontados con el fenómeno de que los extremos se tocan. Así, ya en la discusión de la primera conferencia, tuve que defender a Heidegger en contra de sus críticos jóvenes por haberse negado siempre a una politización de la filosofía y ello precisamente en una época en que colocaba la obra del Estado al lado de la obra poética, de la obra de las artes plásticas y de la obra del pensamiento; en vista de la exigencia de una politización total, en la mencionada discusión, uno de los participantes ya de una cierta edad, saltó y formuló esta observación: "igual que la Juventud Hitleriana, hasta en los mismos gestos..." Cualquiera que sea la situación, cuando hablamos de la relación de Heidegger con la política, tenemos que procurar aprender algo para *nuestras* situaciones a partir de las vías y errores de Heidegger. Al respecto, tan sólo he podido dar algunas indicaciones; un desarrollo de esta problemática no era el propósito de este pequeño escrito.

Quien se ocupe del pensamiento de Heidegger no puede dejar de lado el hecho de que Heidegger en los años treinta, en una fase de transformación de todo su filosofar, también se preguntaba acerca de las esferas de la política; por ello pudo más tarde analizar de paso cuestiones políticas, porque veía el pensamiento en una dimensión en al que se plantean también las cuestiones políticas. Ahora bien, los comentaristas de este libro señalan siempre que yo planteo sólo muy tarde la cuestión acerca de la relación de la filosofía y la política de Heidegger. La razón es muy sencilla: como yo he estudiado sobre todo historia y derecho creí que en éstos y otros ámbitos vecinos no tenía nada que aprender de Heidegger. Tampoco me convencían los intentos de completar el principio de Heidegger tratando de llegar a partir de él a una filosofía del derecho o a una filosofía de la política. Lo que ocasionalmente Heidegger deja vislumbrar con respecto a las convicciones políticas permanecía siendo muy extraño y no tenía nada que ver con lo que quizás se podía aprender filosóficamente de él. Hay que tener en cuenta que Heidegger se remite a la relación entre filosofía y política sin haber hecho ninguna contribución convincente para la elaboración concreta de una filosofía política, pero que la filosofía hermenéutica de nuestros días, que se encuentra

en la vecindad de Heidegger, intenta restablecer la antigua filosofía práctica. Así se planteó la cuestión de saber si un tal restablecimiento de la filosofía práctica no podría aprender de Heidegger y, en caso afirmativo dónde podía encontrarse en la obra de Heidegger un principio al respecto, aún cuando no sea más que un principio.

En el *Philosophische Jahrbuch* (tomo 81, 1974), Alexander Schwan bajo el título "Martin Heidegger. Politik und Praktische Philosophie", ha expresado su opinión con respecto a la "problemática de la nueva bibliografía sobre Heidegger" y en la discusión de este libro y de otros trabajos, ha analizado esta cuestión decisiva, es decir, la de saber en dónde debe buscarse en Heidegger el principio de una filosofía política. Hace unos años, en su libro pionero *Politische Philosophie im Denken Heideggers,* Schwan trató de mostrar que Heidegger en los años treinta, a partir de la idea de la obra, desarrolló un pensamiento político pero quedó preso de una concepción de la historia como historia del ser que siguió siendo tan irracional como esquemática. Algunas otras ideas devotas sobre la cuaternidad (Geviert) y la serenidad (Gelassenheit) frente a la técnica (tal como también Dieter Sinn lo presentara como la filosofía del último Heidegger), no conducirán a una filosofía política. También considero que Heidegger, aún cuando sólo sea interpretado en la manera mencionada, no tiene mucho que aportar a la relación entre filosofía y política. Lo único que he intentado mostrar –y esto en el sentido de mi crítica al libro de Schwan– es que hay que interpretar a Heidegger de otra manera. Schawn sospecha que critico su libro porque me defiendo contra el resumen de su libro (en el sentido de que el pensamiento de Heidegger no proporciona mucho para la elaboración de una filosofía política). Pero yo rechacé su principio de interpretación y he tratado de mostrar que toda interpretación de Heidegger que deje decaer su pensamiento en una historia irracional del ser, sigue siendo inadecuada. Schwan considera que mis formulaciones son poco claras y contradictorias: Por una parte buscaría yo (como él) el principio de una filosofía política en Heidegger en la idea de la obra; por otra, esta idea de obra no debería proporcionar este principio. Por una parte, consideraría que la idea de la obra está ejemplarmente presentada en el principio de la obra de arte; por otra, consideraría este principio y la

orientación de Schwan hacia él como romántica. No sería en absoluto convincente presentar siempre la fase más nueva del pensamiento de Heidegger para justificar su supuesto principio.

Una mirada en mis exposiciones muestra al lector desprejuiciado que yo no parto de una "novísima" fase de Heidegger. Más bien, en la cuestión decisiva acerca del sentido del ser parto de la forma como ha sido desarrollada en *Ser y tiempo*. Se presuponen diferentes ámbitos y entes y las correspondientes categorías y existenciales; el sentido del ser mismo, en el que el ser se modifica en diferentes formas del ser, debe ser entendido en el ser-ahí, lo esencial ha de ser caracterizado a través de la historicidad. El sentido del ser, que es entendido en el ser-ahí histórico, es reconocido por Heidegger como el fundamento sin fundamento-abisal (ungründig-abgründig). Así, en una segunda fase, el sentido del ser se transforma en la verdad del ser que, en un acontecer de desvelamiento (Entbergung) y ocultamiento (Verbergung) y en un sentido especial, es historia. No es analizado tan sólo el mundo nivelado de lo dado (Vorhandene), el mundo en torno de lo que está-a-la-mano y el mundo auténtico de la existencia preparada para la muerte, sino también el mundo de las potencias que conforman el mundo de la historia, en el que sucede la verdad en la obra del Estado, en la obra poética, en la obra plástica y en la obra del pensamiento. Pero el principio de la obra de arte sigue siendo romántico porque representa una retirada hacia el arte y Heidegger renunció al análisis de la obra del Estado a causa de las circunstancias políticas. Además, este principio es en sí mismo romántico porque no ve al arte en relación con el mundo técnico actual y no posibilita un análisis del arte moderno (razón por la cual Heidegger había proyectado un "pendant" que habría de ocuparse, sobre todo, con los rasgos fundamentales del arte moderno). Después que Heidegger, con el análisis de la importancia que la técnica tiene para nuestro mundo, dejó sin efecto esta posición romántica, modificó una vez más, en una tercera fase, el principio de su pensamiento; ya no es más la verdad de la historia o la historia del ser el último horizonte; más bien, el hilo conductor de la historia –que desde el Idealismo Alemán y especialmente desde la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, era decisivo dentro del intento de una autofundamentación de la filosofía– queda retrasado por insuficiente. El sino (Geschick) de la verdad no es

ninguna historia, sobre todo ninguna historia irracional; Heidegger entiende más bien el sino a partir del enviar (Schicken), es decir, desde el desvelamiento y el ocultamiento en el juego de las distintas esferas como historia porque la historia, según nuestra comprensión, se refiere a las distintas esferas de la historia a diferencia de la naturaleza o al ámbito de la realización temporal, a diferencia de un ser "ideal". El ámbito del sino de la verdad se encuentra antes de estos ámbitos particulares y de su distinción. Al analizar Heidegger así la verdad o –como ahora se llama– el despejamiento (Lichtung) como sino (Geschick), no renuncia al discurso del ser, de la historia, de la obra o del desvelamiento y ocultamiento; más bien lleva lo previamente analizado a la dimensión adecuada. Así, sin oscuridades y contradicción, se puede sostener que Heidegger parte de la idea de la obra sin que por ello la idea de la obra o el concepto de historia sean lo decisivo. (Con respecto a la autoeliminación del hilo conductor de la "historia trascendental" en Heidegger, cfr. también mi artículo "'Historicity' in Heideggers Late Work" en *The Southwestern Journal of Philosophy* 4 (1973); además, el capítulo "Philosophie und Geschichte" en mi libro *Hegels Idee einer Phañomenologie des Geistes*, Friburgo/Munich 1973, págs. 299-368.)

El desciframiento del principio de Heidegger lo he vinculado con una filosofía hermenéutica. Para la filosofía hermenéutica se ha exigido algo así como un principio regulativo –por ejemplo en los trabajos de Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel– que impida que el proceder de la verdad se hunda en un proceso fáctico de la historia. Pero yo creí que debía mostrar que en Heidegger no falta esta dimensión requerida. (Con respecto al concepto de la filosofía hermenéutica de este tipo, cfr. mi mencionada conferencia sobre la dimensión ético-política de la filosofía hermenéutica como así también mi introducción al volumen colectivo que compilara, *Hermeneutische Philosophie*, Munich, 1972.) Por cierto que el discurso de la filosofía hemeneútica no responde al sentido de Heidegger. Pero quizás indica un aspecto de su pensamiento que tiene hoy importancia para nosotros. Con respecto a mi intento de vincular en el mencionado sentido el principio del Heidegger tardío con el principio de *Ser y tiempo*, y de introducir los resultados de la fase intermedia en este principio puedo, en todo caso, invocar al propio Heidegger, ya que hace pocos años en una lec-

ción universitaria llegó a afirmar que la cuestión acerca de la verdad del ser en la fase posterior a *Ser y tiempo*, es decir, después de la verdad como historia es un apartamiento del camino propiamente dicho de su pensamiento; la interpretación de la aletheia como el desvelamiento en *Ser y tiempo*, la cuestión acerca de la libertad en la conferencia sobre la esencia de la verdad tenía ya en mira el despejamiento (Lichtung), pero la cuestión de la verdad se desplazó entre ambas (cfr. Martin Heidegger/Eugen Fink, *Heraklit*, Francfort del Moin 1970, pág. 259). Alexander Schwan considera que mi opinión es sorprendente cuando sostengo que se puede concebir el pensamiento de Heidegger también sin recurrir a la famosa historia del ser, es decir, recogerla también incluso cuando uno se apropiara de la historia del ser no sólo en sus detalles, sino también con enunciados decisivos. Tiene que sorprenderse porque no ve, como yo, que Heidegger se refiere a una filosofía hermenéutica. Schwan se sorprende, además de que la cuestión acerca de la técnica pueda estimular una filosofía política. Lo que Heidegger dice acerca del fenómeno de la técnica, ¿no se queda detrás de otros análisis y no es demasiado insuficiente? Pero la pregunta acerca de la técnica fue introducida como concretización de la cuestión del ser, es decir como cuestión acerca de cuáles son las esferas que constituyen el mundo actual, cómo es el juego de las esferas que hace que lo que hoy es sea así, que el dejar ser de la técnica adquiera predominio. Schwan considera hasta como "básicamente falso, tomando en cuenta la idea de la cuaternidad (Geviert), hablar de una estructura de múltiples estratos de la verdad del ser, a partir de la cual podría inferirse obligaciones reconocibles y determinables frente a las cuales sería posible y estaría ordenada una (determinada, concreta) responsabilidad". Por el contrario, estoy convencido de que no se aprende lo decisivo de Heidegger cuando se concibe al principio de su pensamiento con concesiones que ya se han vuelto un clisé, como camino de una ontología existencial a una historia del ser. Las posiciones de una posible polémica acerca del ulterior desarrollo del pensamiento de Heidegger pueden, por cierto, renunciar perfectamente a los muchos intentos de la interpretación que hoy se lleven a cabo con respecto a él. Pero para nosotros es importante polemizar por la correcta interpretación a fin de que en este asunto podamos aprender de Heidegger tanto como sea posible.

6. La cuestión acerca de si la ciencia y la técnica no son de un tipo tal que ellas mismas velan sus propios presupuestos de manera que el acontecer de la verdad es ocultado en su profundidad, ha sido también formulado mediante una idea rectora moderna como pregunta acerca de si la ciencia y la técnica no serían "ideologías". Cfr. Fiedrich Jonas, "Technik als Ideologie" en *Technik im technischen Zeitalter,* editado por Hans Freyer, Johanner Chr. Papelakas, Georg Weippert, Düsseldorf 1965, págs. 119-136. Dentro de una discusión neomarxista con la tesis de racionalización de Max Weber y con la filosofía tardía de Husserl y Heidegger, Herbert Marcuse y Jürgen Habermas han intentado poner de manifiesto la tendencia a la ideologización por parte de la ciencia y la técnica; cfr. Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie",* Francfort del Meno 1968.

Frente a la tesis formulada apresuradamente en el sentido de que la "tecnología" condiciona en la actualidad todo saber y comportamiento, cabe naturalmente preguntar si realmente la absolutización de la tecnologías y no más bién el juego recíproco entre tecnología especializadas y un decisionismo irracional no es lo característico de la época. Sin embargo, la tesis de que la ciencia moderna y la voluntad de dominio sobre las cosas se pertenecen recíprocamente, de que la ciencia es, por lo tanto, un ser "técnico", pero la ciencia y la técnica tenderían a ser acríticas con respecto a sí mismas y a no desarrollar ningúna potencia crítica, ha sido expuesta tanto por Max Scheler como por Heidegger y los neomarxistas. Sin embargo, Oskar Becker y otros han planteado con razón la cuestión de si en aseveraciones de este tipo el sentido de rendimiento de la ciencia y la técnica no ha sido acaso analizado inadecuada e unilateralmente. Cfr. Oskar Becker, *Grösse und Grenze mathematischer Denkweise,* Friburgo y Munich 1959; *Dasein und Dawesen,* Pfullingen 1963; con respecto a la posición de Becker, cfr. también mi ensayo "Hermeneutische und mantische Phänomenologie" en *Philosohische Rundschau* 13 (1965), págs. 1-13.

7. No hay duda que hoy Heidegger tiene mayor influencia a través de sus consecuencias que de su propia obra. Entre estas consecuencias figura no sólo la "filosofía de la existencia" de otrora, la filosofía francesa y alemana de los dos primeros dece-

nios después de la Segunda Guerra Mundial, sino hoy, sobre todo, la filosofía "hermenéutica". Se plantea la cuestión de si el tardío vuelco de Dilthey hacia la hermenéutica, el principio de Heidegger en *Ser y tiempo*, como así también el desarrollo ulterior de este principio, la exigencia de una "lógica hermenéutica" (Hans Lipps), el desarrollo de una filosofía hermenéutica por Gadamer y J. Ritter, la integración de una filosofía hermenéutica en un marxismo crítico (Habermas) y la confrontación con la filosofía analítica (Apel), finalmente el multidimensional desarrollo del principio hermenéutico por Paul Ricoeur, pueden ser interpretados desde intereses comunes y "típicos" y ser referidas a la dimensión ético-política. Cfr. al respecto mi ponencia "Die ethisch-politische Dimension der hermeneutischen Philosophie" en *Probleme der Ethik – zur Diskussion gestellt*, editado por G.G. Grau, Friburgo/Munich 1972.

Así como el marxismo originario nació de la crítica de una supuesta economía pura y el pensamiento histórico, de la crítica de un racionalismo abstracto, así también el neomarxismo, a través de una crítica de la razón instrumental, y la filosofía hermenéutica a través de una crítica de la metafísica y de la ciencia, se encuentran a sí mismos, sea que esta crítica sea desarrollada en un giro concreto como crítica del esteticismo y de la distinción estética, como crítica del historicismo y de la historia supuestamente objetiva, como crítica del positivismo científico y de la tecnología. A través de esta crítica surge la tarea de recuperar en su sentido auténtico una tradición perdida y conservar en la única forma que pueden ser legitimadas, las nuevas diferencias surgidas entre esferas del mundo es decir, las formas de acceso al ente. Al intentar realizar estas tareas se desarrollan diversas figuras básicas al filosofar hermenéutico. Con un "otro comienzo", Heidegger quisiera, a través de las diferencias que se han formado, avanzar hacia otro origen perdido y que ha de ser recuperado de otra manera; quisiera, por ejemplo, a través de la distinción entre poetizar y pensar, volver a avanzar hacia el "pensamiento político". De manera similar, a través de la "distinción estética" entre contenido y forma en la obra de arte y la distinción entre trabajo "metódico" de la ciencias del espíritu y la mediación y aplicación precientífica de la tradición, Gademer se propone avanzar nuevamente hacia un acontecer obligatorio de la verdad en el arte y en

la ciencia el espíritu. Frente a ello, Joachim Ritter busca retener en sus nuevas diferenciaciones o "ramificaciones" ineliminables, aquello que alguna vez fue un movimiento unitario (teoría como mito y logos, arte como acontecer religioso y estético, tradición como algo edificante y como algo científicamente administrado). Así la elaboración filosófica de Hegel de las esferas histórico-fácticas pueden transformarse en modelo del filosofar hermenéutico. Cfr. al respecto Joachim Ritter, *Metaphysik und Politik*, Francfort del Meno 1969.

Si el filosofar hermenéutico (al igual que en gran medida el neomarxista) llega a sí mismo al separarse de la razón "instrumental" y sus manifestaciones, ¿no cae entonces este filosofar en el peligro de practicar un mero romanticismo, un mirar retrospectivo a lo ya pasado? Heidegger se planteó esta cuestión ya muy tempranamente; así, ya en los años treinta, en la obra correspondiente, en las "Contribuciones a la filosofía", se dice: "El romanticismo no ha concluido todavía. Intenta una vez más una *glorificación* del ente pero que, como re-acción en contra de la explicación y cálculo habituales, se preocupa por edificarse sobre ésta o al lado de ésta." Sin embargo hoy, cuando la civilización mundial en su totalidad es puesta en peligro en virtud de sus propias conquistas, el "Romanticismo" parece sobre todo caracterizarse por una huída en el futuro, visto de una manera meramente utópica. Naturalmente, me parece que el Romanticismo con signo inverso domina también cuando uno ya no trata de conservar ninguna distinción entre la técnica y aquello que es algo más que la técnica, más bien hoy ve transformarse radicalmente un pasado glorificado, mítico y metafísico, en un futuro que es denominado por la técnica y la técnica social absolutizadas. Para una posición de este tipo cfr. Eugen Fink, "Traktat über die Gewalt des Menschen" en *Philosophische Perspektiven* 1 (1969) y 2 (1970).

¿No tiene precisamente una filosofía que procura distinguir entre diferentes esferas (por ejemplo en el sentido de Hegel, entre la esfera del Estado y la esfera de la sociedad civil), que a través de tales distinciones se forma también como filosofía política, que conocer un último "principio" para la legitimación de sus distinciones, quizás hasta el "telos" de la "vida recta"? La filosofía política y la ciencia política habían sido en Alemania hasta tal punto desplazadas a segundo plano que, después de la Segunda

Guerra Mundial, pareció que debían ser introducidas nuevamente en Alemania como producto americano de exportación bajo el título de "politología". Pero luego no sólo las ciencias sociales discutieron la cuestión acerca de la conexión entre ciencia y política; la ciencia política ha logrado reestablecer la vinculación con la tradición de la política "clásica" (cfr. Wilhelm Hennis, ***Politik und praktische Philosophie***, Neuwied y Berlín 1963). La filosofía —por ejemplo en los trabajos de Joachim Ritter— ha intentado llevar a cabo una nueva fundamentación de la filosofía práctica. Sin embargo, la conexión con la tradicón clásica de la política o de la filosofía práctica parece conducir a aporías, tal como lo ha expuesto Ludwing Landgrebe en su conferencia "Über einige Grundfragen der Philosophie der Politik" (Colonia y Opladen 1969).

Siguiendo a Aristóteles, expone Landgrebe, la política puede ser comprendida como una ciencia del actuar que lo orienta hacia un telos, hacia la "vida recta". Sin embargo, en la actualidad, el actuar es entendido como un "hacer historia"; el actuar político se presenta como el intento totalmente histórico de construir constelaciones de poder para una decisión acerca de las vías en las cuales los hombres, de manera obligatoria y conjuntamente se entienden en aquello que es. Así, la filosofía política, como elemento de la filosofía práctica, encuentra su lugar en el contexto total de la filosofía de la historia que, a su vez, pertenece nuevamente al ámbito de la filosofía práctica (pág. 18). La filosofía social contemporánea ha intentado ahora eliminar de sus investigaciones la referencia al objetivo de la "vida recta" o del "fin del Estado" y llegar a un saber que es neutro al valor y, sin embargo, aplicable a la técnica social. Si, por el contrario, la filosofía política, a traves de su conexión con la tradición clásica, procura recuperar la dimensión teleológica (la orientación a la vida recta, al fin del Estado), ¿no ha de convertirse entonces en mera "ideología'? ¿No es la filosofía de la historia, tal como se ha desarrollado en los dos últimos siglos, "ideología", defensa de una posición de dominación en la guerra civil mundial, cuyo interés en una determinada formación de la historia es velado seudofilosóficamente? Esto sólo no sería así si la filosofía pudiera demostrar "de manera evidente la validez universal incondicionada de un principio supremo de todo actuar"; en nuestra situación actual lograra de-

mostrar la vida recta como un democrático vivir-en-libertad de todos. Pero esto, expone Landgrebe, es posible: Habermas ha señalado que la "madurez" es la "única idea" que "dominamos en el sentido de la tradición filosófica"; en la autorreflexión, el conocimiento y los intereses por la autorreflexión se identifican con la libertad y la emancipación (pág. 35). Landgrebe considera que esta "idea" ha llegado a ser experimentada históricamente (sobre todo en el Cristianismo). Pero ve también en ella un "principio supremo" que puede servirnos para distinguir entre aquello que está al servicio de la vida recta y aquello que no lo está.

¿Puede ahora recuperarse efectivamente en la forma esbozada la dimensión teleológica para la filosofía práctica? Por lo pronto hay que llamar la atención sobre el hecho de que la remisión de la filosofía a la filosofía de la historia o a una filosofía de la historia, por razones prácticas, queda demasiado corta: si a la "política" lo que le interesa primariamente en el futuro es la conformación de la civilización mundial, entonces está primordialmente referida a la historia pero también igualmente a la conservación de lo natural y a aquello que no podría ser "histórico" de otra manera en sentido estricto. Entonces, en segundo lugar, tendrá uno que preguntarse si de la filosofía de la historia no se exige demasiado cuando se pide de ella que, como "filosofía", dé una respuesta a la cuestión acerca de un "sentido" de la historia (que naturalmente debe ser primeramente creado). Quizás precisamente entonces la filosofía tiene que discutir cuestiones fundamentales de la conformación de la civilización mundial si deja librado a otros –a la fe o a las concepciones del mundo– esta desbordante cuestión. Sin embargo, lo decisivo para un tratamiento de las "cuestiones básicas de la filosofía de la política" es saber si es probable obtener, a partir de un "principio supremo", pautas para el juicio del actuar político. Landgrebe mismo remite a la controversia que tuviera lugar entre Kant y Hegel acerca del "imperativo categórico". Pero esquiva la posición de Hegel cuando lo presenta como testimonio de que un imperativo de este tipo, en virtud de su formalidad no es "de manera alguna una 'formula vacía' no obligatoria que puede ser llenada con cualquier contenido cambiante, sino, por el contrario, la exigencia bien precisa de examinar todas las leyes que son reconocidas como válidas desde el punto de vista de su bondad como la adecuación al objetivo del interés supre-

mo que guía al hombre en la conducción de su vida" (pág 37). Cualquiera que sea la forma como uno decida la controversia entre Kant y Hegel, el "principio supremo" de Habermas y Landgrebe, cuando es tomado como pauta inmediata para juzgar el actuar político, puede conducir muy fácilmente a los más crasos juicios ideológicos; puede servir sólo como indicación acerca de cómo se debe enfrentar un centro especulativo desde la periferia y darle plenitud de contenido desde análisis concretos, pero entonces ya no puede ser llamado un "principio supremo". Sólo en la mostración del sentido diferente que la libertad (o la "emancipación" o el "acontecimiento" como liberación para lo propio) tiene en las distintas esferas del mundo podría consistir la mencionada plenitud, pero no llega a ningún fin ya que las esferas del mundo entran en nuevas constelaciones o pueden formarse otras nuevas.

Carl Friedrich von Weizsäcker y Georg Picht no sólo han tratado filosóficamente cuestiones teórico-científicas sino que se preguntaron intensamente acerca del sentido que los distintos contextos del saber y del comportamiento tienen en la civilización mundial que comienza a irrumpir. Así descubrieron la dimensión política y ética que corresponde actualmente a las ciencias y a la filosofía. Procuraron dar cuenta de la experiencia de los últimos decenios en el sentido de que en la actualidad nos está impuesta de una manera hasta ahora inédita la tarea de conformar una civilización mundial en su totalidad, de que hay que recurrir a las ciencias para esta conformación y que el "filosofar" tiene que intervenir como una posibilidad radical de la reflexión en esta conformación. Además, una realización de este principio se da en el hecho de que de aquello que pueden proporcionar la ciencia y la filosofía es conscientemente separado de aquello que también es necesario, es decir, de los aportes de la teología y la política.

Como tarea central del filosofar actual Georg Picht indica la mostración de "todas las formas de producción", de la "poiesis". "La razón teórica considera y analiza aquello que es. La razón práctica proyecta las reglas de nuestro comportacimiento. Pero la más misteriosa y profunda de todas las facultades humanas, es decir, la facultad de proporcionar aquéllo que nunca estuvo dado antes, la construcción de un mundo artificial, hasta ahora no ha

sido concebida como una forma originaria de la razón humana, no ha sido presentada en sus estructuras peculiares y definida en relación con las dos otras formas de la razón humana, es decir, la razón teórica y la razón práctica," (*Wahrheit, Vernunft, Verantwortung, Philosophische Studien,* Stuttgart 1969, pág. 429). Dentro de una formulación de tareas de este tipo, la filosofía "hermenéutica" puede resultar en su principio demasiado unilateral: como parte de la interpretación de textos (textos poéticos, sagrados, legales), la poeisis es por cierto vista desde un fenómeno central, pero precisamente desde un fenómeno entre otros. Así, la filosofía hermenéutica puede articularse como una filosofía específica de las "ciencias del espíritu" o de la "historia del espíritu". Los ámbitos de la política y de la economía no son genuinamente considerados (a pesar de que desde un principio, que en sentido amplio podría ser llamado hermenéutico, se ha intentado la reconstrucción de la filosofía práctica). Con la teoría neomarxista de la sociedad, la filosofía hermenéutica comparte la insuficiencia del análisis del rendimiento y sentido de las ciencias exactas, como así también la predominantemente polémica relación con la técnica; la fascinación de la historia distorsiona la mirada sobre la "naturaleza".

Si la tarea de la filosofía ha de ser nuevamente definida a través del análisis de la relación entre ser, verdad, tiempo, la cuestión decisiva es la de saber cómo el tiempo –desarrollado concretamente en historia natural e historia de la sociedad– debe condicionar el saber y convertirse en hilo rector de una nueva dilucidación del ámbito trascendental. ¿Puede una experiencia del "tiempo" en este sentido ser llevada filosóficamente hasta el final y, en caso negativo, qué significa el permanecer abierto de esta experiencia, su propio estar determinado temporal-históricamente, para la nueva determinación de la tarea de la filosofía? En su obra tardía, Heidegger se distanció de los hilos conductores "historicidad" e "historia" ya que ellos suelen ser obtenidos de manera unilateral, es decir, partiendo del ámbito de la historia, que es distinguido de los ámbitos de la naturaleza y de las ideas. En la vía de su pensamiento, Heidegger se ha referido a las aporías que se representan cuando se coloca al tiempo o a la temporalidad como un "principio" último; pero precisamente estas aporías parecen hablar en favor de una fundamentación "hermenéutica" de la fi-

losofía (cfr. al respecto en este libro la exposición acerca de la topología del ser en Heidegger). Si la filosofía hermenéutica se orienta siempre nuevamente hacia Aristóteles (por ejemplo hacia la crítica aristotélica de la idea platónica del bien), y Weizsäcker y Picht en cambio, se remontan al principo platónico, la aquí necesaria nueva polémica entre platónicos y aristotélicos no puede ser decidida partiendo de detalles (por ejemplo, de la filosofía política), sino exclusivamente desde las mencionadas cuestiones fundamentales.

8 El que una filosofía política que procura recoger para sí la dimensión "teleológica" de la filosofía política clásica, cae en el peligro de ser mera ideología, es algo que ha sido mostrado por Ludwing Landgrebe (cfr. nota 7). Desde la vecindad del principio de Heidegger, Hermann Zeltner ha tratado el problema de la ideología: *Ideologie und Wahrheit. Zur Kritik der politischen Vernunft,* Stuttgart-Bad Cannstatt 1966. Según Zeltner, la razón política, en determinadas situaciones, a través de la imaginación de ideales (la libertad en el liberalismo, la justicia en el socialismo, etc.) se remite a las ideas políticas rectoras o a las regulaciones de la vida social-estatal. De esta manera articula la "verdad de todo", que no desea ser una verdad eterna, sino en tanto verdad de un todo históricamente existente, la verdad de una praxis. Sin embargo, cuando la reflexión absolutiza la situación limitada, a partir de la cual son imaginados los ideales, y luego en el comprometimiento por un ideal, se aspira con fuerza excluyente, a este ideal, la verdad del todo es pervertida en ideología. Pero, desde la Ilustración, se exige la reflexión y así la historia moderna está caracterizada por la lucha de las ideologías; pero la remisión de la reflexión articulante y fijante a la espontaneidad de la razón misma —el distanciamiento de la reflexión con respecto a sí misma en virtud de la razón—puede abrir el camino ideológico.

La cuestión de si un filosofar "hermenéutico" no lleva en sí mismo elementos "ideológicos" y por lo tanto debería dirigirse contra sí mismo "crítica-ideológicamente", se vuelve tanto más urgente cuando más se tiene en cuenta que este filosofar se ha articulado en experiencias prefilosóficas y extrafilosóficas. Así, en sus primeras lecciones universitarias en Friburgo, Heidegger explicitó su "hermenéutica de la facticidad" en el modelo de la ex-

periencia de la vida y del mundo de la fe del cristianismo primitivo; sin embargo, en los años treinta, su pensamiento se desarrolló partiendo de aquella experiencia del mundo tal como la que fuera desplegada por la tragedia griega y como tratara de recuperarla Hölderlin, partiendo del acontecer de la verdad en un arte, que es visto desde la tragedia griega y desde los himnos de Hölderlin, pero no desde el estoicismo de los modernos. La verdad en el arte fue también para Hans-Georg Gadamer el acceso a la filosofía hermenéutica, cuando intentó dar vigencia a los motivos de Heidegger dentro de una reflexión sobre el aporte de las ciencias del espíritu (*Wahrheit und Methode*, Tubinga 1960). El intento de Hegel de conceptualizar filosóficamente la diferenciación de las esferas estatales y sociales y retener lo diferenciado en tanto tal dentro de una unidad del bifurcarse, se convirtió en modelo de la hermenéutica filosófica de Joachim Ritter (*Metaphysik und Politik*, Francfort del Meno 1969). Luego Jürgen Habermas incluyó la hermenéutica en una reflexión sobre la "lógica" de las ciencias sociales (*Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Tubinga 1967); finalmente esbozó la filosofía como una filosofía de la historia con intención práctica, que aspiraba a superar la orientación marxista hacia la esfera económica tomando en cuenta la esfera de la "interacción"; de esta manera, el proceso sicoterapeútico, tal como lo presentara Freud, se convirtió para él en modelo rector (*Erkenntnis und Interesse*, Francfort del Meno 1966).

Después, los mencionados principios fueron rechazados por el llamado racionalismo crítico, por ejemplo, por Hans Albert (*Traktat über kritische Vernunft*, Tubinga 1968; hay traducción castellana de Rafael Gutiérrez Girardot: *Tratado de la razón crítica*, Estudios Alemanes, Buenos Aires 1972). La cuestión acerca de si se trata de una seudoteología, de una seudomitología, de una seudopoesía, no puede ser respondida sin embargo con la referencia de que existe una conexión histórica con el patrimonio de pensamiento teológico, poético, tradicional, o de concepciones del mundo. Más bien hay que preguntarse si se logra o no desarrollar de manera filosófica legítima aquello que, mediante modelos determinados, fuera presentado, también independientemente de estos modelos. ¿Existe un concepto de filosofía que nos permita rechazar desde el comienzo un pensamiento como no filosófico —seudoteológico, politizado o ideológico—, que recoja expe-

riencias prefilosóficas, extrafilosóficas? ¿Puede mantenerse siempre la distinción entre hechos constatables y valoraciones, entre investigación histórica y aplicación, entre ser y deber ser o está legitimizada también una filosofía que, desde su comienzo, admite que puede estar llena de prejuicios y por lo tanto tiene que ser siempre nuevamente sometida al examen de la crítica de la ideología?

Además, la discusión sobre hemenéutica y la crítica de la ideología está afectada por una fatal unilateralidad. Hace años, se desarrolló en la teología una "Nueva hermenéutica" a la que no se le ocurrió entrar en una polémica con la crítica de la ideología de Marx, Nietzsche y Freud; en la actualidad, la hermenéutica se ve confrontada con una crítica de la ideología que parece haber olvidado completamente aquella discusión teológica. El ser-ahí que se encuentra compresivamente se ha diluido; el proceso hermenéutico es concebido como un mero traducir. Así, a esta "compresión" hermenéutica se opuso siempre una compresión explicativa, una hermenéutica profunda o crítica de la ideología (cfr. los trabajos de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas en el volumen colectivo *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Francfort del Meno 1971). Frente a ello Paul Ricoeur ha buscado la dimensión crítico-ideológico en la hermenéutica misma, proprocionando la comprensión en la teología y en la ciencia de la religión con la comprensión en la crítica de la ideología de Marx, Nietzsche y Freud, esta hermeneútica confronta con los principios estructuralistas y la filosofía analítica; cfr, sus trabajos: *Die Interpretation*, Francfort del Meno 1969; *Die Fehlbarkeit des Menschen*, Friburgo/Munich 1971; *Symbolik des Bösen*, Friburgo/Munich 1971.

9. Karl-Otto Apel (Charles S. Pierce, *Schriften I y II*. Con una introducción editados por Karl Otto Apel, Francfort del Meno 1967 y 1970) se ha preguntado acerca de qué filosofías en el mundo actual, en "la situación vital de la llamada sociedad industrial", realmente funcionan, es decir, no sólo "son sostenidas sino que proporcionan fácticamente la teoría y praxis de la vida". Considera que hay tres de estas corrientes filosóficas: marxismo, pragmatismo y existencialismo. El marxismo aparece como concepción del mundo institucionalizada en los países del Este; el pragmatismo es la filosofía más significativa en el mundo anglo-

sajón (que procura integrar las variantes teórico-científicas y lingüístico-analíticas del filosofar "positivista"); el existencialismo domina la Europa continental con excepción de Escandinavia, es decir, la antigua Comunidad Europea. La aparición de un pragmatismo fáctico en la tecnología soviética (o de un nuevo existencialismo en la literatura rusa) como así también la influencia del existencialismo en la teología americana indican, al igual que el marxismo como movimiento contestarario en Occidente, que las distintas filosofías han asumido funciones específicas que desean ser recogidas en cada una de las esferas principales de influencia de las mencionadas filosofías: la integración "dialéctica" de todas ellas en un todo dialéctico, la regulación pragmática de los asuntos públicos, la riesgosa decisión en las situaciones privadas "límites". Así finalmente resulta insuficiente la contraposición entre el Este marxista y la complementaridad funcional de pragmatismo y existencialismo como el "ser social" de la filosofía en el mundo occidental. La filosofía de la Europa continental no puede ser entendida como existencialismo y con ello unilateralmente desde las situaciones "privadas" límites, si ella se pregunta precisamente acerca del sentido que la ciencia y la técnica tienen en el todo de nuestro mundo. Parece pues inadecuado hablar del marxismo, el pragmatismo y el existencialismo como las tres corrientes filosóficas competitivas, cuando uno se pregunta acerca de las filosofías que "funcionan" en la actualidad y su ser social.

10. Aquí no puedo entrar en lo detalles del desarrollo de la cuestión del ser en Heidegger. Cfr. al respecto mi exposición: *Der Denkweg Martin Heidegger*, Pfullingen 1963, como así también mi introducción al volumen colectivo que yo editara: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Colonia/Berlín 1969.

Aquí no se expone, por ejemplo, la forma cómo Heidegger concretiza la cuestión de la temporalidad en una teoría de los éxtasis de la temporalidad (cfr. *SuZ* 325 y ss., 336 y ss. 365, 352, 360). No es considerado el hecho de que no es el tiempo por sí sino el tiempo conjuntamente con el espacio el que tiene que proporcionar el principio para la distinción de los significados del ser y que la relación entre tiempo y espacio fue una de las dificultades que se oponían a una elaboración ulterior de *Ser y tiempo*. Dejo sin considerar el hecho de que Heidegger —en su ensayo so-

bre el origen de la obra de arte– piensa inicialmente al "mundo", desde la apertura del horizonte trascendental y lo contrapone a la "tierra" como a lo que se cierra en sí mismo; más tarde lo abierto o el "cielo" y lo en sí cerrado o la "tierra" son colocados como momentos estructurales igualmente originarios del mundo (como cuaternidad).

Con razón puede observarse en contra de mi exposición que Heidegger mismo no habla de la historicidad como de un "principio" para la clasificación de las formas del saber y del comportamiento y sólo en un sentido vago se refiere a una "idea" del ser. Sin embargo, si su discurso permanece vago, cabe preguntarse que es lo que supone en su procedimiento, es decir, preguntarse, por ejemplo, si en realidad la historicidad (conjuntamente con la temporalidad interna) puede o debe funcionar como principio de la clasificación de las formas de comportamiento y del saber del ser-ahí y la temporalidad como principio de la clasificación del sentido del ser. Naturalmente, Heidegger mismo en su análisis del fundamento, del abismo y del no-fundamento (Ungrund) ha tratado de diferenciar el discurso simplificante aquí utilizado de un principio y en sus lecciones unversitarias de 1957 acerca del principio del fundamento, modificó decididamente el punto de partida del ensayo de 1929 sobre la esencia del fundamento.

El círculo hermenéutico en el que se mueve *Ser y tiempo* fue más tarde ejemplificado por Heidegger como "vuelta" ("Kehre"). Sin embargo, con formulaciones equívocas él mismo provocó la opinión de que la "Kehre", entre la segunda y tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*, es decir, entre la analítica del ser-ahí y la cuestión acerca del tiempo y el ser, o después de la temporalidad, un papel decisivo como hilo conductor para la clasificación del sentido del ser. En el craso malentendido, la "Kehre" fue presentada como un vuelco desde el ser-ahí humano hacia un ser hipostasiado. En verdad aparece toda la agudeza de la "Kehre" sólo en el paso de la primera parte de *Ser y tiempo* a la segunda parte (es decir, en el paso de la construcción "sistemática" a la destrucción histórica): en este paso se retrocede a la siempre rectora suposición de que la tradición ontológica misma nos obliga hoy a preguntar por lo en ella olvidado, es decir, por el tiempo y el ser. Por ello en Heidegger "Kehre" significa tanto el círculo ser-ahí y acerca del tiempo como el hilo conductor de la clasifica-

ción del sentido del ser al igual que el apartarse, (Abkehr) y el volver (Zukehr) en la "historia" del ser. Pero en ningún caso se trata en la "Kehre" de hacer jugar el pensamiento griego o el presocrático en contra de la filosofía moderna. La división del pensamiento después de la "Kehre" (en un Heidegger I y en un Heidegger II, tal como lo formula William J. Richardson en su libro sobre Heidegger) no sólo conduce muy fácilmente a una inadecuada delimitación de las fases de la vía del pensamiento de Heidegger sino también a que la única cuestión que se mantiene a lo largo de su pensamiento quede desgarrada en diferentes cuestionamientos. Heidegger mismo ha hablado de una transformación de la cuestión acerca del sentido del ser en la cuestión acerca de la verdad de ser y de una transformación de esta cuestión en la cuestión acerca de la localización o del despejamiento "Lichtung" (cfr. nota 12).

Si siguiendo a Heidegger, hablo del sentido del ser, pero también de los significados del ser, lo hago tan sólo para obtener un plural para la palabra "sentido" (otras diferencias entre sentido y significado, por ejemplo la distinción de Frege, no es tomada en cuenta). En su trabajo doctoral, Brentano se refirió al "significado" múltiple del "ente": en *Ser y tiempo*, Heidegger, se preguntó acerca del sentido del ser, en la *Introducción a la metafísica*, acerca del significado del ser. Así como en su trabajo para obtener la venia legendi, *Die Kategorien – und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (Tubinga 1916) introduce los significados como partes constitutivas de sentido, así también en *Ser y tiempo* parece querer entender los significados como momentos clasificados del sentido (cfr. *Suz* 83 y ss. sobre todo 161). Hacia 1930, Heidegger reemplazó el discurso acerca del sentido del ser por el discurso de la verdad del ser y entendió aquí a la verdad como desvelamiento (Unverborgenheit). (Aquí no se habrá de intervenir en la polémica acerca de si la palabra griega aletheia es correctamente traducida como "Unverborgenheit".)

Ciertamente el discurso del sentido del ser no implica ninguna posición nominalista y el discurso acerca de la verdad del ser, una posición realista. En la *Introducción a la metafísica* distingue Heidegger del significado de una palabra lo designado y del significado de "ser" la esencia del ser o el ser mismo, pero, al mismo tiempo, subraya que el ser mismo no es ninguna "cosa" y que, por

lo demás, el ser mismo "depende de la palabra en un sentido totalmente distinto y más esencial" que todo ente (pág. 6). Concebir al ser del que habla Heidegger como una hipóstasis, por ejemplo en el sentido de un realismo de los universales (tal como desgraciadamente suele ser usual todavía en la filosofía analítica) es totalmente disparatado.

Heidegger pregunta acerca de la distinción entre un apofántico y un hermenéutico tomar algo-como-algo y referirse a él (de manera similar a como en el análisis del lenguaje de Agustín entre actos constatativos y performativos). Sin embargo, hace que al tomar-algo-por-algo apofántico y al hermenéutico, corresponda lo que está dado, lo que está-a-la-mano, lo existente, es decir, diferentes formas de ser. ¿No estimula de esta manera la hipostación en la que cayera la tradición metafísica? Además Heidegger tiende a fundamentar lo uno sobre lo otro, es decir, remontar lo apofántico, en tanto lo derivado, a lo hermenéutico, en tanto lo originario. Así, se pregunta por una "esencia" del lenguaje y parece querer encontrar esta esencia en su camino hacia el lenguaje en el mostrar, en el dejar que aparezca, en el entregar iluminante-ocultante. ¿Conduce esta pregunta acerca de la "esencia" del lenguaje todavía a las diferentes formas analizables del hablar? ¿Puede una pregunta como ¿Qué significa pensar? remitirse a distinciones tales como "Pensar-Querer-Sentir"? Ciertamente esta remisión es necesaria si no se quiere caer bajo el peligro de la hipostación ontológica de un determinado rasgo esencial en una "esencia". Sin embargo me parece que Heidegger, quien entiende su pensamiento como correctivo del trabajo científico y filosófico, no excluye esta remisión y que precisamente introduce el discurso del ser y de las formas del ser para poder criticar y quebrar las hipostaciones tradicionales y entre ellas el principio subjetivista que se ha vuelto demasiado evidente.

11. Cfr. R. Carnap, "Empirism, Semantics and Ontology" en *Revue Internacionale de Philosophe* 11 (1950), también en L. Linsky, *Semantics and the Philosophy of Language*, Urbana 1952. ¿Puede el acuerdo sobre el marco de los sistemas linguísticos o sobre el juego del lenguaje de Wittgenstein como formas de vida, ser nuevamente tema de reflexión filosófica y, de esta manera, también crítica? ¿o hay que presuponer un acuerdo de este tipo

como algo ya decidido en la praxis, de manera tal que la filosofía como crítica terapeútica solo controla el funcionamiento de los juegos del lenguaje y, por los demás, deja todo como es? A diferencia de la filosofía analítica del lenguaje, Heidegger supone precisamente el acuerdo acerca de los marcos de los distintos juegos linguísticos y formas de vida del análisis crítico. Cfr. al respecto Karl Otto Apel, "Heideggers philosophische Radikalisierung de 'Hermeneutik' und die Frage nach dem 'Sinnkriterium' der Sprache" en *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, editado por O. Loretz y W. Strolz, Friburgo de Brisgovia 1968, págs. 86-152.

El planteamiento de Heidegger adquiere toda su agudeza sólo cuando uno considera la posibilidad de que el ente en el mismo tiempo pueda encontrar un "ser" diferente, que por lo tanto, por ejemplo, obras de arte no sólo se encuentran en las culturas primitivas de manera diferente a en la época de la técnica, sino que una iglesia es percibida "estéticamente" por un turista y, al mismo tiempo, por otros es referida como obra de arte precisamente a su origen religioso. Cfr al respecto mi artículo "Die Architektur und das Schöne" en *Zeitschrift für Asthetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 15 (1970) págs. 125-149.

En la medida en que Heidegger busca pensar una verdad que cual un sino (geschickhaft) construye una estructura, asume de manera transformada la problemática de una analogia entis. Con respecto a mi anterior intento de "encontrar un lugar para la cuestión de la pluralidad y de la gradación de los entes intramundanos en el pensamiento de Heidegger" dice sin embargo Bruno Puntel que este intneto "muestra más claramnte aún que un cuestionamiento de este tipo es ajeno a este pensamiento". "La explicación reiteradamente presentada según la cual Heidegger quería, por lo pronto, mostrar el terreno en el cual tiene que ser planteada esta cuestión (como así también la cuesitón acerca del orden de la sociedad, de sentido de la historia, etc.) es sumamente dudosa; ¿puede encontrarse este terreno con total prescindencia (¡abstracción!) de la cosa que hay que interpretar? (*Analogie und Geschichtlichkeit*, Friburgo, Basilea, Viena 1969, I. pág. 508.) La pregunta de si el "terreno" buscado por Heidegger para las investigaciones de ontología regional, puede encontrarse con prescindencia total de la cosa que hay que interpretar, ciertamente tiene

que ser respondida con un "no". Hay que procurar mostrar justo al revés cuál es el hilo conductor que Heidegger sigue fácticamente en sus análisis del mencionado terreno, si por ejemplo, en los años treinta el acontecer de la verdad no es primordialmente visto desde el acontecer de la verdad en el arte.

En *Sein und Zeit* (pág. 9 y s.), Heidegger relaciona expresamente su investigación "ontológica fundamental" con cuestiones de la ontología regional, que dentro de las distintas disciplinas justamente entra en movimiento cuando éstas caen en crisis fundamentales. Heidegger señaló entonces que la matemática, la física, la biología, las ciencias del espíritu, la teología, habían caído en tales crisis. Con respecto a la matemática, por ejemplo, Heidegger podía señalar la polémica llevada a cabo entre intuicionismo y formalismo a fin de obtener y asegurar el "tipo de acceso primario a aquello que debe ser el objeto de esta ciencia". ¿Tiene el intuicionismo razón cuando considera que la existencia de los objetos matemáticos está asegurada si estos objetos pueden ser construidos con determinados medios? ¿Tiene el formalismo razón cuando considera que la existencia está asegurada si estos objetos pueden funcionar sin contradicción en una teoría matemática? En aquélla época, Oskar Becker trató de llevar a cabo un análisis filosófico de la polémica filosófica básica; el principio de Heidegger fue utilizado fecundamente también en la poética (Staiger), la siquiatría (Binswanger), la antropología (Bollnow), la ciencia del derecho (Maihofer). A esta historia de la influencia del pensamiento de Heidegger pertenece esta forma de la influencia como así también la continuación de la pregunta especulativa acerca del ser o del mundo, es decir, la dilucidación de esta cuestión desde el punto de vista histórico-metafísico y la vinculación del planteamiento de Heidegger de la filosofía con el punto de partida de un Wittgenstein o un Marx.

12. En los aún inéditos "Beiträge zur Philosophie", escritos en la segunda mitad de los años treinta, Heidegger se refiere a la "sigética" como la "lógica" de aquella filosofía que se pregunta acerca de la verdad del ser. El título "sigética" —derivado del griego "sigan", callarse— está naturalmente pensado sólo para quienes necesitan siempre títulos. Cfr. al respecto mi exposición: *Der Denkweg Martin Heideggers*, pág. 276. Cuando en "Unterwegs

zur Sprache" (págs. 29 y ss. ) Heidegger entiende el lenguaje como "sonido del silencio" y en este sentido como reunión en el "secreto" del mundo y cosa, es decir, desde el "acontecimiento", lo que le interesa es aquella legalidad del decir de la verdad del ser, a la que se hace referencia externamente con el título "sigética".

Naturalmente el discurso de la sigética no quiere decir que el lenguaje debe ser reemplazado por el silencio o que hay que dar prioridad al silencio sobre el discurso. Por cierto que la gnosis decía que no logos sino sige designa la esencia de Dios; cualquiera que sea lo que con ello se quiera decir, según Heidegger la sigética pertenece a la esencia del logos. Tampoco es un rasgo "irracionalista" en el pensamiento de Heidegger el que impone el silencio como silenciar sino precisamente el rasgo fundamental crítico o metacrítico; así, por ejemplo, cuando hablamos de la "esencia" del arte, tendríamos que desplazar este hablar a aquel acontecer en el cual el arte se convierte en arte, es decir, deberíamos encontrar en él su esencia griega o actualmente "epocal"; como este acontecer manifiestamente no está concluido y es inconcluible, su fundamento fontanal no puede ser aprehendido y dicho, sino que tiene también que ser "silenciado"; este silenciar limita, dentro de una reflexión crítica-metacrítica, la validez de lo dicho. Es secundaria la cuestión de saber si precisamente Hölderlin es el que funda la futura "esencia" del arte —como supone Heidegger— o cómo Hölderlin contribuye a fundar esta esencia.

La sigética, en tanto la lógica del preguntar acerca de la verdad del ser, ha sido llamada por Heidegger topología, un decir del lugar de la verdad del ser. Heidegger procura pensar esta localización desde el lugar que abre una zona en la cual logra encontrar lo que es (cfr. las reflexiones sobre la plástica: *Die Kunst und der Raum*, St. Gallen 1969, como así también *UzSp* 208 y ss.). Pensar el "horizonte trascendental" como la región —o "Gegnet"— es lo que intenta el análisis de la serenidad (retiro) (Gelassenheit) (Pfullingen 1959). La esencia del hombre se determina desde el estar retirado (Eingelassen) en esta región es decir, desde el "residir". *Ser y tiempo* fracasó no en última instancia porque Heidegger no logró con el tiempo como temporalidad hacer jugar simultáneamente (el espacio como aquello que construye el tiempo-juego-espacio de la verdad. Cuando Heidegger llama después a este juego de espacio tiempo despejamiento (Lichtung) y lugar

(Ortschaft), lo hace principalmente porque en el despejamiento o en el lugar busca un "protofenómeno" en el sentido de Goethe es decir algo no derivado e inderivable que antecede al tiempo y al espacio. "Consecuentemente es probable que algún día el pensamiento no tenga que retroceder asustado ante la cuestión de si el despejamiento, lo abierto libremente, no ha de ser aquello en lo que el espacio puro y el tiempo extático y todo lo en ellos presente y ausente tengan el lugar que oculta todo reuniéndolo" (ZSD 72 y ss.).

Si se quiere evitar la errónea división del pensamiento de Heidegger en una fase antes de la vuelta (Kehre) y otras después de ella, se puede dividir su pensamiento de acuerdo con la diferente orientación hacia el sentido del ser, la verdad del ser, el despejamiento o la localización. Heidegger mismo dice que sólo en el círculo alrededor de *Ser y tiempo* ha sido formulada la cuestión acerca del "sentido del ser". "Cette formulation est abandonnée plus tard pour celle de 'question de la vérité de l'etre' –finalemente pour celle de question du lieu, ou de la localité de l'etre' d'ou le nom de Topologie de l'etre. Trois termes qui si relaint tout en marquant les étapes sur le chemin de la pensse: Sens –verité– lieu (topos). Si l'on cherche a clarifier la question le l'être, il est nécessarire de saisir ce qui lie, et ce qui différencie ces trois formulations successives." (*Séminaire tenu au Thor en septembre 1969 par le Professeur Martin Heidegger*, pág. 22). El discurso del sentido del ser fue sustituido por el discurso acerca de la verdad del ser porque estaba decididamente acuñado por el historismo contemporáneo y el neokantismo. Como la verdad del ser fue pensada como desocultamiento (Unverborgenheit) a partir de la palabra griega aletheia, se abonadonó el discurso de la verdad del ser cuando Heidegger creyó ver que tampoco en el pensamiento griego se llegaba a expresar lo que a él le interesaba, que por ello este interés tampoco podía ser llamado con una palabra de ese pensamiento. Sobre todo, el discurso de la verdad del ser fue sustituido por el discurso del despejamiento o de la localización, por que Heidegger rechazó expresamente aquella vía que, por ejemplo, le fuera reservada como la única viable por Ernst Tugendhat (cfr. nota 5): mediante una "ampliación" del supuestamente "normal" y presumiblemente ya asegurado concepto de verdad, a fin de llegar a un análisis de la verdad del ser (cfr. ZSD 76 y ss.).

La conferencia "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens" (El fin de la filosofía y la tarea del pensar) define más precisamente el lugar de la mencionada localización como el "fin"; aquí piensa manifiestamente en giros tales como "in situ" ("vor Ort") (cfr. ZSD 62 y ss.). Este lugar (desde el cual es determinada la localización, el espacio de juego del tiempo de la verdad del ser) pertenece pues al ámbito en el cual la filosofía concluye con sus caminos, sobre todo los "caminos en el bosque". En este concluir de la filosofía se forman las manifestaciones decisivas del ser, a través del cual un pensamiento presta atención a su localización se convierte en topología (análisis, localización) de la verdad del ser.

En una primera aproximación he tratado de definir la "topología" de Heidegger a través de una distinción entre explicar (Erklären), aclarar (Erläutern) y analizar,localizar (Erörten); cfr. *Der Denkweg Martin Heideggers*, pág. 280 y ss. Si se toma en cuenta la forma como Heidegger –por ejemplo en la lección "Der Satz vom Grund"–desarrolla la topología del ser como análisis de topoi ejemplares (las directivas de argumentación, tal como se encuentran en palabras y frases rectoras del pensamiento), es posible entonces concebir esta topología desde una otrora poderosa tradición como "tópica del ser" (cfr. al respecto mi artículo sobre dialéctica y topoi mencionada al final de la nota 4). Naturalmente, el propio Heidegger no entiende la topología de esta manera sino que se opone al intento de determinar el principio de su pensamiento desde la tradición de la tópica o desde otras tradiciones (por ejemplo, desde la tradición "metacrítica").

13. Acerca de la distinción entre la teoría aristotélica y medieval del ser, cfr. Pierre Aubenque, *Le problème l'être chez Aristote*, París 1962. Manifiestamente Heidegger, al igual que su maestro Franz Brentano, presupone desde la orientación hacia la doctrina medieval, que Aristóteles tiene que haber conocido un estricto orden de los significados del ser y un sentido rector del ser.

Un autor como Kant trata de distinguir entre el "es" de la predicación y el "es" de la aserción de existencia como posición relativa y absoluta respectivamente; con esto particiapa en la disolución de la doctrina de la ambigüedad del "es". Heidegger no

acepta esta orientación del pensamiento de Kant; más bien plantea a Kant la exigencia de aclarar la tesis del ser no de una manera únicamente "episódica" sino "de acuerdo con su contenido y alcance" presentarla como "el protoprincipio de un sistema" y desarrollarla "en un sistema" (275). Naturalmente, para Heidegger vale la exigencia de un desarrollo "sistemático" sólo dentro de una época, que exige la filosofía como sistema. Para el mismo Heidegger no hay ninguna tesis del ser y ningún sistema del ser, sino sólo una topología no concluida e inconcluible del ser.

14. Heidegger dice que la palabra "ser" tiene, por una parte, un "significado oscilante, indeterminado" (ya que en él mismo están confundidos los significados en sus raíces). Por otra parte, la palabra "es" tiene un significado sumamente determinado: entendemos perfectamente la diferencia entre ser y no ser que reside en saber "si, por ejemplo, la ventana aquella, que es desde luego en ente, *está* abierta o *no* lo *está*.* Heidegger infiere de aquí: "Ser" resulta ser algo sumamente determinado de algo totalmente indeterminado. De acuerdo con la lógica habitual, aquí se da una contradición manifiesta." (EM 59) Desde luego esto no puede decirse en absoluto. El "es" de la cópula no se desvanece en un número indeterminado de muchos significados sino que hace abstracción del significado que tienen verbos tales como correr o cantar. La determinación que tiene como pura palabra conectiva no es ninguna contradicción con ésta, su abstracción. Por el contrario: porque la cópula es una pura palabra de conexión tiene que ser abstracta.

El análisis de los ejemplos heideggerianos sobre la pluralidad de significado del "es" ha sido llevado a cabo por Helmut Gipper, *Bausteine zur Sprachinhaltsforshung*, Düsseldorf 1963, págs. 174 y ss. y por Ernst Kontad Specht, *Sprache und Sein*, Berlín 1967 págs. 31 y ss. A más de enunciados de existencia tales como "Dios es" y de elipsis como "El campesino está en el campo" (en lugar de "ha ido al campo"), introduce Heidegger por ejemplo el giro: "Él es de la muerte". El "es", opina Heidegger, debe ser entendido aquí como "presa": El es presa de la muerte ha caído en la muerte. Si

---

* En alemán no existe la diferencia castellana entre ser y estar, los ejemplos deben ser entendidos teniendo en cuenta esta diferencia linguística. (E.G.V.).

pudiera haber una intercambiabilidad entre "ser" y "ser presa" o "caer", tendríamos entonces que poder decir: Él cae de la muerte. Pero sólo podemos decir El cae bajo la muerte. El "es" no tiene el significado de "cae"; más bien el giro idiomático introducido ("es" con el genitivo "de la muerte") tiene un significado muy preciso. En un determinado contexto "es" (al igual que otros verbos, por ejemplo "hacer") tiene que funcionar como verbe à tout faire, es decir, bajo condiciones bien determinadas puede en su abstracción sustituir a un verbo concreto. Además, el análisis del lenguaje tiene que llamar la atención sobre el hecho de que uno puede indicar perfectamente ese singificado común, que se conserva, que surge, cuando, por ejemplo, "hacer" es utilizado como verbe à tout faire (lo que se quiere indicar es una actividad que conduce a un resultado), que se cae en dificultades insuperables cuando con el verbo à tout faire "ser" se intenta lo mismo. La concepción de que "es" como cópula tiene tan sólo una función gramatical de conectiva y ningún significado propio conduce en Gipper y en Specht también a la crítica de la interpretación de la cópula por parte de diferentes lógicos que desean atribuir un "significado" diferente al "es" de la predicación y al "es" de la aserción de identidad; a esta concepción se objeta que la efectiva diferencia de significado se basa en la diferente construción de toda la frase.

En la cuestión acerca del significado de "ser" Heidegger no parte en absoluto del "es"; lamenta más bien expresamente que el verbo "ser" sea unilateralmente visto desde el "es", a pesar de que el "yo soy" o el "tu eres" igualmente "representan modificaciones verbales del 'ser' como el 'es'" (EM 78). Efectivamente: cuando me digo a mí mismo "yo soy feliz" y con esto me identifico conmigo mismo, es algo diferente a cuando a través de mi nombre me refiero a mí mismo y digo "XY es feliz". Cuando un hombre dice a una muchacha "tú eres bella", no desea hacer un aserción acerca de un objeto. (Desde los trabajos tardíos de Dilthey, el que para las ciencias filológico-históricas del espíritu el "objeto" no es simplemente un objeto para un sujeto que no participa, sino que más bien objeto y sujeto pertenecen a un proceso hermenéutico abarcador, es el problema fundamental de una reflexión sobre la historia.) Manifiestamente Heidegger tiende a que el elemento deíctico, señalante, en un enunciado como "Ese ahí es...",

la identificación conmigo mismo en "yo soy..." y la referencia-tu en "tu eres..." tiene que ser atribuído al significado de "es", "soy", "eres", es decir, al ser y no al Ese ahí, yo, tu. Así, ya en las consideraciones introductorias a *Sein und Zeit* (pág. 38) pudo decir que en el ser, es decir, en la trascendencia del ser-ahí se encuentra "la posibilidad y la necesidad de la individuación más radical". Pero, ¿cuándo una "aserción" (por ejemplo, "tu eres bella") tiene no sólo un sentido de aporte "apofántico" sino "hermenéutico"? En *Ser y tiempo*, Heidegger habla de "aserciones" que no sólo son "frases enunciativas teoréticas" sino que se mantienen en la interpretación circunspectiva ("umschitigen"). Heidegger tampoco quiere que se conciba al "es" de la cópula como mera conectiva sino manifiestamente que se le interprete de manera tal que en todo momento muestre un sentido específico de aporte, por ejemplo el apofántico o el hermenéutico. Pero manifiestamente es la situación de discurso y el contexto lo que no permite que el "enunciado" sea una "frase enunciativa teorética". Así Heidegger concluye su conferencia "Zeit und Sein" con la observación de que el decír de acontecimientos ha expresado la verdad del ser "sólo en frases enunciativas" y con ello se ha colocado en su camino un obstáculo que debe ser superado. (Cfr. SuZ 158 y ss.; ZSD 25.)

15. La *Introducción a la metafísica* busca con la pregunta "¿Por qué hay el ente y no más bien la nada?" la "decisión en el fundamento que fundamenta el hecho de que lo que sea *en tanto tal* el ente que es" (pag. 2). Más tarde, la pregunta por qué, el preguntar por un fundamento por qué, es rechazada como una forma de desarrollo de la "cuestión fundamental" de la filosofía, que se malinterpreta a sí misma (cfr. sobre todo "Der Satz vom Grund", Pfullinger 1975). Significativa es también la formulación del epílogo de la conferencia "Was ist Metaphysik?": "Unicamente el hombre entre todos los entes experimenta, llamado por la voz del ser, la maravilla de todas las maravillas: *que* el ente *es*. Quien es así llamado por su esencia a la verdad del ser está determinado siempre de una manera esencial." (W 103). La lección universitaria "¿Qué es pensar?" coloca la frase "ente es" en una reflexión sobre Parménides como así también en una destrucción de la determinación del pensamiento desde los griegos hasta Nietzsche y

encuentra en esta frase "el más pleno secreto del pensamiento y en verdad en una primera señal del decir". Heidegger dice que en esta frase no se habla ni del que ser ni del qué del ser, sino quizás de ambos a la vez, (o más bien de lo que hace posible ésta y otras formas del ser). Heidegger habla de "forma verbal auxiliar" "es" como verbo pleno: "El árbol es". Sin embargo, Heidegger no desea distinguir el "es" de esta frase como el "es" de una aserción existencial del "es" como palabra verbal auxiliar o cópula, pues no toma a este "es" como el "es" del enunciado existencia. Sostiene más bien que el "es" de esta frase posibilita todas las aserciones con un "es" (tales como "El arbol es un manzano"). Por lo tanto, concibe este "es" como el origen de formas diferentes del "es" y, con ello, como la posibilitación de todo decir-es y como garantía de una ordenación del mundo: "Sin aquel 'es' en la frase 'el árbol es', esta aserción, junto con toda la ciencia botánica, cae en el abismo. No sólo esto. Todo comportamiento humano con respecto a algo, toda residencia humana en medio de éste y aquel distrito de entes desaparece inconteniblemente en el vacío, si no *hablara* el 'es'. Ni siquiera el ser humano podría huír al vacío, pues para ello el vacío tendría que haber estado en el *ahí*." (pág. 106 y s.)

En contra de esto, Ernst Tugendhat, siguiendo a Quine, Carnap y Strawson, ha desarrollado la crítica del preguntar ontológico desde el análisis del lenguaje. Según él, en última instancia, la dimensión del preguntar filosófico universal ya no es más "una dimensión del ser sino —entre indicativo, optativo e imperativo— una dimensión de la praxis" ("Die sprachanalitische Kritik der Ontologie" en *Das Problem der Sprache. Achter Deutscher Kongress für Philosophie*, editado por H. G, Gadamer, Munich 1967, pág. 492). Tugendhat presenta cuatro argumentos en contra de la palabra ser como hilo conductor para una reflexión filosófica universal: 1. una frase tal como "él nada", tal como ya hay que decir en contra de Aristóteles, no puede ser transformada en la frase "él está nadando" sin cambiar el significado, es decir en una frase con ser y participio; 2. la relación no puede ser entendida como determinación del ser; 3. en los optativos y en los imperativos no se trata de un "ser"; cuando digo "no vengas" no se está aquí negando un ser; la ontología tradicional se limita a un "mundo del indicativo"; 4. una aseveración en palabras tales como "y" y "to-

do", que expresara un ser no tendría ningún apoyo en el lenguaje. Una crítica de este tipo con respecto a la universalización de la temática del ser podría poner en discusión lo que en realidad sucede con la "topología del ser" en Heideggr; viceversa, esta topología pone en discusión qué es lo que puede querer decirse con la invocación a "una dimensión de la praxis". Así, desde la cuestión filosófica básica se produce, en una primera forma, la referencia al lenguaje, que la filosofía en general tiene con la "filosofía práctica" y con la política.

# HEIDEGGER Y HÖLDERLIN

Siempre ha sido considerado como un símbolo el hecho de que tres de las figuras más importantes de la época de Goethe, el poeta Hölderlin y los dos filósofos Hegel y Schelling, estuvieran en los mismos años en el viejo seminario evangélico de Tubinga. La filosofía especulativa alemana no ha podido negar nunca su origen teológico y, al mismo tiempo, siempre ha mantenido su proximidad con los poetas. Cuando uno llega hoy a Tubinga, la ciudad se le ofrece en una armonía triple: el palacio en lo alto, en el centro la iglesia, el seminario y el viejo edificio de la Universiad, las casas en las márgenes de el Neckar con la Torre de Hölderlin. El palacio hace tiempo que ha dejado de cumplir las funciones para las que fuera contruido, ya que las estructuras de la vieja Europa pertenecen al pasado; la Universidad, con sus importantes institutos, ha emigrado a las afueras de la ciudad: en ella, los estudiantes no estudian teología y filosofía especulativa sino ciencia y técnica; se ha vuelto planetaria. La ciencia y la técnica son necesarias si la humanidad desea sobrevivir y satisfacer las necesidades de las crecientes masas; pero, ¿han logrado dar un sentido a la vida del hombre, conformar esta vida de manera tal que pueda ser tomada como plena de sentido?

Con esta pregunta nuestro tiempo dirige la mirada a la Torre de Hölderlin, abajo, a orillas del Néckar. Friedrich Hölderlin, el poeta entre los tres amigos, fracasó en su breve vida consciente; ya demente, siguió viviendo decenios en esta Torre, cuidado por un amable carpintero y su familia. Según una versión teatral de Peter Weiss, los visitantes adecuados en la Torre de Hölderlin no eran ni Hegel ni Schelling sino el joven Marx. Y efectivamente: cuando Marx, Ruge, Bakunin, Feuerbach en los "Anuarios franco-alemanes" publicaron un intercambio epistolar introductorio, Ruge colocó como "lema" de su "talante" frases de *Hyperion* en donde Hölderlin dice que los alemanes son artesanos y poetas, señores y siervos, jóvenes y gentes ya establecida, pero no perso-

nas; este pueblo sería como un campo de batalla "en donde manos y brazos y todos los miembros yacen destrozados los unos sobre los otros, en donde la sangre vital derramada se insume en la arena". Y así, histórica y concretamente, una frase de Hölderlin preside el camino del joven Marx, quien en sus Manuscritos de París analizaba la enajenación del hombre y reflexionaba acerca de las posibilidades de su superación. Naturalmente, en la actualidad, las ideas del joven Marx son aplicadas a una situación diferente. En el cuento *Despedida de los padres*, al referirse al encuentro con *El lobo estepario* de Hermann Hesse (que en el último decenio colmaba las librerías de Nueva York), Peter Weiss dice: "Aquí estaba caracterizada mi situación, la situación del ciudadano que quisiera transformarse en revolucionario." El ciudadano, que a través de *El lobo estepario* de Hesse es sacado de todo lo burgués, quisiera ser revolucionario; pero ve ante sí el destino de Hölderlin, quien fracasara con su visión de un tiempo diferente, de manera tal que sólo encontró refugio en la locura, en la Torre a orillas del Neckar. Así como los escultores de épocas anteriores presentaban al Niño Jesús con el globo del mundo y con una cruz para la cual este Niño estaba destinado que debía convertirse en un signo de un mundo nuevo, así se refiere Weiss en rimas con una ortografía anticuada a la Torre del Néckar, que ya estaba situada allí y esperaba como "cárcel", cuando Hölderlin llegó a la ciudad y al seminario, y que hasta ahora ha quedado allí como signo. ¿Son este drama y estos versos (en los cuales han sido traducidos ideas de Pierre Bertaux, el investigador de Hölderlin) arte o "Kitsch", esperanza o utopía regresiva de un pensamiento que se ha enfriado con el frío de lo moderno? También un poeta totalmente distinto, Paul Celan, dice en una poesía sobre Tubinga y la Torre de Hölderlin: si hoy llegara un hombre con la barba iluminada de un patriarca (Isaías o Sófocles o Juan) podría entonces tan sólo balbucear "Pallaksch. Pallaksch". "Pallaksch" era una de las palabras sin sentido que Hölderlin decía en su locura; sólo esta palabra queda pues para aquellos que buscan un sentido en una época que, desde la Revolución Francesa, exige libertad e igualdad y como ninguna otra ha estado caracterizada por dictaduras y sus campos de trabajo y de aniquilación, que a través de la ciencia y la técnica abre a los hombres inmensas nuevas posibilidades y que, al mismo tiempo, construye un potencial de destruc-

ción insospechado, no sólo de la destrucción en la guerra sino también ya en el "desarrollo" pacífico.

A la pregunta acerca de si en nuestro siglo hay alguien que, bajo las condiciones actuales, continúe los pensamientos de los amigos de Hölderlin, los filósofos Schelling y Hegel, se responde siempre con la referencia a Martin Heidegger. Hasta mediados de los años sesenta, Heidegger fue la figura central del pensamiento filosófico de la Europa continental de posguerra; luego fue desplazado del centro de la conversación filosófica durante un decenio por la filosofía analítica y el movimiento contestatario marxista. Sorprendente es el hecho de que precisamente en este decenio la filosofía en los EE.UU., en un cambio repentino, con la ayuda de Hegel y Heidegger, procuró formular las cuestiones que conmovían a la nación en una situación de crisis, es decir, qué sentido tenía el arte y qué posibilidades la política del mundo técnico y qué pueden significar para nosotros las tradiciones metafísicas y teológicas. Más sorprendentes aún son los informes de visitantes procedentes de los países socialistas del Este: muchos realizan allí el trabajo que se les encomienda oficialmente, pero que para sí leen a Heidegger y el Ministro de Educación de la Unión Soviética tiene dificultades para contener la enorme afluencia de estudiantes de filosofía. Una de las últimas alegrías que tuvo Heidegger fue la carta de un filósofo de la Unión Soviética en la que se decía que en Rusia se comenzaba a comprender que este época era la época en la que los dioses habían huido. La cuestión de la huida de los dioses es precisamente la cuestión que Heidegger trata de articular con Hölderlin. Cuando este año Heidegger murió a los 86 años fue enterrado, de acuerdo con sus deseos, en su ciudad natal de Messkirch, en la tumba de sus padres, cerca de la torre de la iglesia cuyas campanas había hecho repicar siendo muchacho este hijo del mayordomo del monasterio de Messekirch. Pero en la tumba fueron pronunciadas palabras de Hölderlin que el mismo Heideggr había elegido.

Heidegger indicó siempre como único tema de su pensamiento aquella cuestión del ser. Esta cuestión con la que desde hace más de dos mil años lucha la filosofía: la cuestión del ser. Esta cuestión se la plantea concretamente desde la situación actual y por ello, en los últimos años de su vida, en conexión con la preparación de una edición completa de sus trabajos, escribió un en-

sayo sobre la ciencia y la técnica modernas. El último gesto representativo con el cual Heidegger resumió los esfuerzos filosóficos de más de sesenta años fue, sin embargo, la referencia a un poeta que hace 170 años fracasó en sus esfuerzos y cayó víctima de la locura. ¿Qué significa esto? ¿Puede efectivamente ordenarse el camino del pensamiento de Heidegger tomando en cuenta su encuentro con Hölderlin y desarrollarlo a partir de este encuentro? Habitualmente este camino es dividido en dos fases, en un pensamiento antes de la llamada vuelta (Kehre) y en un pensamiento después de la vuelta. Sin embargo, en los últimos años, Heidegger mismo señaló que es más adecuado dividir su pensamiento a partir de las tareas decisivas, en tres fases: la pregunta acerca del ser y el tiempo o acerca del sentido del ser, la cuestión acerca de la verdad del ser o de la verdad como historia y la cuestión del despejamiento (Lichtung) (palabra insólita con la que Heidegger quería finalmente mantener libre el nuevo e insólito tema de su pensamiento frente a todas las confusiones con los temas tradicionales). Preguntémonos pues de qué manera Hölderlin juega su papel en la vía del pensamiento de Heidegger en estas tres fases.

## 1. El sentido del ser y el tiempo

En las lecciones universitarias que como joven docente privado dictara en Friburgo después de la Primera Guerra Mundial, Heidegger siguió a su nuevo maestro Husserl quien concibiera la filosofía como fenomenología. Sin embargo, para Heidegger, la fenomenología es un retroceso a la vida fáctica, que es esencialmente histórica y por ello se convierte en hermenéutica. Con esto está dada desde el comienzo mismo la crítica a Husserl. Éste concibe al conocimiento siguiendo el hilo conductor de la percepción de las cosas; parte de la percepción sensible y avanza hacia una percepción categorial, no sensible. En el sentido de la tradición platónica, el conocimiento filosófico es con ello la visión de una forma, de un eidos. La leyes lógicas que son libradas de la captación psicologista son "en sí", son cuasiobjetos; hasta el mismo contenido de las normas éticas se convierte en valor en sí. Heidegger procura dejar sin efecto esta ampliación de un concepto

teórico de la verdad colocando al lado de la verdad vista teóricamente, la verdad práctica y religiosa. Rompiendo radicalmente con la tradición, Heidegger no parte de la teoría, y con ello de la percepción y de la intuición, como hilo conductor, sino de la manera como el artesano se mueve en el mundo de su taller circunspecta-comprensivamente. Por encima de este mundo en torno en donde todo tiene su significado como lo que está-a-la-mano, se encuentra el mundo histórico, en el que lo que importa son las cosas últimas y en el que tenemos que encontrar nuestro destino. Se concede expresamente al Cristianismo el haber descubierto la historia. El mundo en torno con su contexto de significado y el mundo histórico con su carácter de destino no son obtenidos tomando a las cosas como lo primario y asegurando y montando sobre ellos valores; lo que sucede más bien es justo al revés; el comportamiento teórico con las cosas es visto como nivelación del mundo histórico y del mundo en torno, como una desvitalización de la vida histórico-fáctica que, naturalmente, también es una socialización; una generalización que conduce más allá de los mundos en torno centrados e individualizados y de los mundos históricos.

Una determinada experiencia básica –en 1922/23– conduce a aquella fase de la vía del pensamiento de Heidegger, que él mismo considera como la primera: Si la filosofía no acierta la facticidad y la historicidad de la vida –su "temporalidad"– ello se debe a que desde sus comienzos en los griegos ha entendido al ser del ente unilateralmente desde un significado rector, es decir, como ousia o substancia, como presencia permanente de una esencia, a la que siempre puede regresarse. Esta presencia está determinada irreflexivamente desde una dimensión del tiempo, es decir, el presente o hasta un hipostasiado y eterno presente. De esta manera, desde el comienzo, el tiempo se encuentra como lo olvidado detrás del principio de la filosofía. Si en realidad se pregunta acerca del ser y tiempo, entonces también el sentido del ser puede ser diferenciado en tantos múltiples significados, que el ser histórico del ser-ahí existente puede ser distinguido de lo que está-a-la-mano, del material y de la herramienta en un taller, y del mero estar-dado de los objetos de la investigación científica y, con ello, puede también distinguirse el mundo histórico del mundo en torno del artesano y de la teoría pura desmundanizada. El artesano,

por ejemplo, deja fuera de foco la temporalización propiamente dicha del tiempo, a la que pertenece el futuro abierto y para los hombres el soportar la muerte, cuando olvidándose de sí mismo se maneja en su taller y en todo caso cuenta con la muerte a través de un seguro de vida, como algo que está-a-la-mano. El científico no hace subyacer a su trabajo ni siquiera ya las finalidades dirigidas hacia el futuro, que determinan el mundo del artesano; lo que a él le interesa es la determinación de aquello que es, que es sólo "presencia".

El libro *Ser y tiempo* habla el frío lenguaje técnico de la investigación fenomenológica y se ha dudado de que a partir de su organización pueda establacerse el instante existencial y sus últimas cosas como una referencia genuina a la poesía y a las artes plásticas. Pero aquí cabe preguntarse de qué arte se habla. En *Waste Land* de T. S. Elliot, se escucha antes de que se desate la tormenta un sonoro sonido en el aire, se ve como un espejismo una ciudad que se destruye, Jerusalén, Atenas, Alejandría, Viena, Londres, "irreal". En sus explicaciones sobre esta poesía, Elliot no solo sigue la vía de San Agustín hacia Cartago, el *Infierno* de Dante, *El Desdichado* de Nerval, el *Crepúsculo de los dioses* de Wagner, sino también –con respecto al pasaje citado– *Mirada en el caos* de Hermann Hesse. Media Europa, al menos la mitad de Europa Oriental, se dice en esta obra de Hesse "marcha en una sagrada locura al borde del abismo" y canta "ebria y solemnemente, como cantaba Dimitri Karamazoff". "El burgés ofendido se ríe de estas canciones; el santo y el vidente las escuchan con lágrimas". Cuando una vez le indiqué este pasaje a Heidegger me dijo que Hermann Hesse tenía totalmente razón: en los años alrededor de la Primera Guerra Mundial, Dostojewski había sido más importante que Nietzsche. Para confirmarlo, Heidegger cogió un par de volúmenes de Dostojewski. Según informa Karl Löwith, a comienzos de los años veinte, en el cuarto de trabajo de Heidegger colgaban retratos de Dostojewski y Pascal; además, en una esquina una Crucifixión expresionista; Heidegger citaba las cartas del pintor que conmovía aquella época, van Gogh; todavía en 1925, en la vida espiritual no veía nada valioso entre lo nuevo, fuera del comentario de Barth a la Carta a los Romanos. Heidegger, quien ya en sus lecciones universitarias de Friburgo había llamado la atención sobre el joven Lutero, mantuvo en sus años de Marburgo un estrecho contacto personal y científico con Rudolf Bultmann.

Heidegger articuló de manera ejemplar también la relación que tiene su filosofía con la vida, refiriéndose a la relación entre fenomenología y teología y, a través de su trabajo conjunto con Bultmann, impuso su sello a dos generaciones de teólogos. La filosofía fenomenológica no constituye ninguna teología especulativa o natural; deja librada la decisión de la cuestión de Dios a la fe. Sin embargo, la teología puede dejarse conducir también por la fenomenología si desea llegar a ser teología científica: La filosofía no decide acerca de si hubo o no una Revelación; sin embargo, al señalar la orientación histórica hacia el sentido del ser-ahí, da a la teología una indicación formal en la que puede inscribir una satisfacción (el concepto de Revelación) a la que desde luego sólo puede conducir la fe. A traves de una corrección, la filosofía obliga sin embargo a una teología, que no puede ser sin el *positum* de la fe, a que introduzca correcciones: serán admitidas sólo aquellas respuestas teológicas que responden a una pregunta que es comprensible como pregunta del ser-ahí; con esto queda justificada la exégesis crítico-objetiva y hasta la llamada desmitologización. La filosofía introduce así a las decisiones de la vida sin tomarlas ella misma; por ello está separada por un mundo de la poesía que, al menos a través de imágenes y símbolos, propone decisiones.

Rompiendo con la tradición, desarrolla Heidegger la pregunta por el sentido del ser de una manera nueva: la importancia rectora del ser ya no es el ser como presencia permanente (como idea, substancia, etc), sino el ser que es experimentado en el horizonte de un tiempo más pleno, la temporalidad del tiempo como historicidad. La pluralidad del estar-dado, del estar-a-la-mano, del ser-ahí, etc. es orientada analógicamente hacia este significado rector. Pero aquí surge una aporía: el tiempo –sobre todo su temporalidad auténtica, la historicidad– es utilizado como principio para la distinción de diferentes significados de ser. Pero, ¿no es este principio en sí mismo histórico, o sea que el principio ya no es principio o "fundamento" en el sentido tradicional? Desde el mundo del artesano es dilucidado el-ser-en-el-mundo-cotidiano del hombre, pero ¿no es el mundo de un carpintero algo que se ha desarrollado históricamente, y que, mientras tanto, ya ha pasado? Si la hermenéutica, que permite comprender el sentido del ser, busca fácticamente la relación con una determinada

forma de teología cristiana, ¿no es acaso ella misma una formalización o secularización de una escatología gnóstico-cristiana? El pensamiento de *Ser y tiempo* tiene todavía que obtener una experiencia suficiente de la historia a través de la cual está determinado.

## 2. Verdad como historia – los dioses huidos

Inmediatamente después de la publicación de *Ser y tiempo*, el pensamiento de Heidegger entra, a raíz de una experiencia básica, en una crisis que luego habrá de conducir a la segunda fase de la vía de su pensamiento. El ente (así había entendido Heidegger la tradición filosófica) aparece en diferentes formas en la apertura de un ser, por ejemplo, como estar-dado, como esta-a-la-mano, como ser-ahí, etc. Sin embargo, la tradición filosófica piensa al ser de manera unilateral, desde el horizonte del presente, como la permanente presencia de una idea o una substancia; por ello no puede aprehender la existencia histórico-fáctica que está determinada por un tiempo más pleno; al no plantearse para nada la pregunta acerca del carácter temporal del ser, permanece olvidada del ser, ciegamente atada a una comprensión unilateral del ser, plena de prejuicios. Este olvido –tal es la nueva experiencia de Heidegger–no es sin embargo algo que tenga que ser eliminado de una vez para siempre, sino que pertenece a la esencia del ser mismo. La esencia del ser (que tiene que ser pensada verbalmente) o la verdad del ser, que posibilita múltiples formas del ser, no se deja en absoluto orientar analógicamente hacia un significado rector a fin de ser colocados de esta manera en un contexto de orden suprahistórico. Más bien desvela diferentes significados de ser al ocultar otros posibles significados y así, al ocultarse así mismo en este ocultamiento consolida lo olvidado. Querer superar definitivamente este olvido a través de una ciencia del ser, tal como aspiraba a hacerlo *Ser y tiempo*, significaría afectar la verdad del ser en su esencia. A la verdad del ser le corresponde aquella inagotabilidad que caracteriza toda gran obra de arte, ya que en la historia de su influencia admite diferentes interpretaciones. No es constatable como un "sentido" rector disponible, sino que, de acuerdo con la palabra griega aletheia, un desvelar en el funda-

mento o más bien un ocultar que sigue siendo abismo (Abgrunde) y no fundado (Ungrunde).

El pensador que procura concebir los rasgos esenciales de esta verdad tiene con su propio pensamiento (en una vuelta de pensamiento) que realizar una inversión en la historia de la verdad. Pero la verdad como historia es verdad para una determinada comunidad de personas de Heidegger, utilizando un concepto de Herder y del Idealismo alemán, llama "pueblo". Cuando el pensador trata de decir la verdad del ser, se encuentra en la proximidad de las otras fuerzas que configuran la historia, que buscan por sí mismas extraer la verdad (ya que existe lo que está-dado, a lo que está-a-la-mano, lo existente, las obras del arte y la técnica), en la proximidad del que actúa como poeta, como artista plástico y creyente, para quienes la verdad se junta en una pretensión que todo lo decide, que la tradición llama Dios. El pensar, el crear poesía y el actuar ponen en funcionamiento la verdad histórica como verdad de un pueblo.

Con *Ser y tiempo*, Heidegger se había colocado en la cúspide del movimiento fenomenológico; cuando en 1928 fue llamado a ocupar la cátedra como sucesor de Husserl en Friburgo, en verdad ya no fue como sucesor de su maestro, pues había comenzado a recorrer otro camino. Hursserl también, en un ataque en un discuro público en Berlín en 1931, quebró toda relación futura. Heidegger pareció llegar a Friburgo como compañero de ruta de Rodulf Bultmann; sin embargo, cuando en las revistas teológicas se discutía sobre ontología fenomenológica y teología protestante, escribió Heidegger –el 29.1.31– a Walter F. Otto: "Siempre vuelvo a leer y a aprender filosóficamente en su 'Los dioses de Grecia'. ¿A qué se debe que nuestra juventud –en la medida en que puedo observarlo– conozca tan poco este libro?" La frase de Nietzsche sobre la "muerte de Dios" se había vuelto decisiva para Heidegger y, por lo tanto, tenía que volver a plantear de una manera totalmente nueva la pregunta acerca de qué es lo que nombra el nombre de Dios ¿No era acaso el Dios cristiano también un seudo Dios, que había quedado después de la muerte de Dios, acuñado por una mala interpretación de lo divino? Por lo menos no era el amor cristiano, que obtiene la libertad del mundo desde un más allá, lo que determinaba la historia desde la Epoca Moderna. (El príncipe Myschkin, el personaje de Dostojewski más

parecido a Cristo, no encuentra su lugar en su mundo y tiene que desaparecer en un sanatorio suizo.) Tanto en los años veinte como en los setenta, Heidegger recordó el escepticismo de Franz Ovebeck quien encontrara el "rasgo fundamental del Cristianismo primitivo" en la "expectativa final negante del mundo", en una expectativa en la que el hombre moderno sólo puede valer como una ilusión. Pero, ¿no había acaso Rudolf Bultmann —guiado en parte por la fenomenología hermenéutica de Heidegger— eliminado lo ilusorio en esta expectativa, reconducido la escatología a la historia? Rudolf Bultmann tomó de la filosofía la tesis de que la esencia del hombre reside en la historicidad; de esta manera podía recomendar la fe cristiana que prometía una tal historicidad al hombre como oferta no disponible, como realización de la esencia del hombre. El precio por esta comprensión básica de la fe fue que la historicidad fue sacada de la historia concreta, de acuerdo con la Revelación cristiana, fue reducida al mero qué de la Revelación y no fue traducida en su concreción, de otra época a la nuestra. Ahora nada parece ser más conveniente que el intento de ayudar a los hombres a lograr una adecuada "autocomprensión"; sin embargo, si la verdad es una historia abierta, entonces el hombre no puede saber definitivamente quién es él; la vinculación a una autocomprensión definitiva es una de las formas como el hombre escapa de la historia de la verdad. ¿No es Hölderlin quien ha experimentado concretamente la historia de la verdad, también como el ámbito de lo sagrado, del venir y huir de lo divino?

Teniendo problemas de este tipo, Heidegger se vio confrontado en 1933 con la revolución nacionalsocialista. Es sabido que durante casi un año, como rector de la Universidad de Friburgo, se puso a disposición de esta "irrupción", pero luego comprendió que se había equivocado y renunció. Fue una cortante negativa el hecho de que en el verano de 1934, en lugar de las anunciadas lecciones sobre el Estado dictara un curso sobre la "lógica" científica. Naturalmente, bajo el título "lógica" desarrolló la cuestión del lenguaje, cuyo tratamiento continuó en el invierno 1934/35 con las primeras lecciones sobre Hölderlin. El lenguaje, al menos el lenguaje poético bien entendido, nos muestra lo que es el espíritu; desenmascara así también el biologismo del nacionalsocialismo. Con suficiente claridad dijo Heidegger (a quien los colabo-

radores con las tendencias del último decenio colocaban al lado de Kobenheyer) en sus lecciones: "El escritor Kolbenheyer dice: 'Poesía es una función biológica necesaria del pueblo'. No hace falta mucho entendimiento para notar: esto vale también para la digestión: también ésta es una función biológica necesaria de un pueblo, al menos de un pueblo sano..." Ante estos contextos, no se puede hablar sobre Hölderlin y Heidegger sin tocar la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo. No se puede simplemente equipar el comienzo del nacionalsocialismo, en cuya "irrupción" se cristalizaron algunas cosas, con el totalitarismo posterior, considerar luego todo este bloque como un simple caso especial de un fascismo europeo y entenderlo como un movimiento opuesto al comunismo. El nacionalsocialismo, con su respuesta a la crisis de 1930 y luego con su consecuente marcha hacia la dominación mundial y su destrucción del judaísmo europeo es algo único. ¿Hay algún motivo que Heidegger compartiera con el nacionalsocialismo de la primera época, que aún no estaba claramente definido para los contemporáneos? Quizás puede decirse (y de manera similar ha argumentado también Ernst Bloch): el nacionalsocialismo de la primera época tenía el aspecto positivo, que atrajo a muchos, de que en una época de la destrucción de las tradiciones a través de las nuevas potencias de la economía mundial y de la técnica y a través de los medios de comunicación masivos, en una época de desarraigo, prometía a los viejos estratos campesinos y burgueses salvar la "patria". Pero este aspecto resulta satanizado (como diría después Heidegger retrospectivamente) al convertir en punto de integración a un elemento que se había vuelto ya anacrónico como es el de "raza" con ello las masas sólo fueron manipuladas para la lucha incondicionada por el poder. La primera lección universitaria sobre Hölderlin ataca de inmediato este "biologismo" que, sobre todo en las lecciones sobre Nietzsche, es concebido desde el extravío del pensamiento occidental.

En el (aún inédito) trabajo *Das Ereignis*, de 1941, dice Heidegger que su pensamiento como histórico-ontológico, tuvo que experimentar la falta de Dios y ya el anticipo de la falta de verdad de la época; para este pensamiento que en *Ser y tiempo* se había mal interpretado metafísicamente a sí mismo y esto había sido abusado antropológica-existencial-filosófica-teológicamente, en

la época de la conferencia sobre la esencia de la verdad –1929/30– en el "momento de arrojar las últimas malas interpretaciones a través de la metafísica", la palabra de Hölderlin "ya antes conocido por lo pronto como otro poeta", se había convertido en "sino" ("Geschick"). Las lecciones sobre Hölderlin de 1934/35 parten del hecho de que no sabemos quiénes somos porque no conocemos nuestro tiempo y, con ello, la historia de la verdad. En el himno *Germania*, al que se refiere Heidegger, Hölderlin escribe su poesía desde el talante básico de que ya no puede nombrar "los santos que han aparecido, las imágenes de los dioses en el viejo país". Cuando el día de los dioses ha concluido, ello afecta en un primer momento al sacerdote ("no me refiero a los párrocos", comentaba Heidegger), pero pronto imagen, templo y costumbre conducen a la tierra oscura; sólo la saga esparce un leve resplandor alrededor de la cabeza "y nadie sabe qué pasa en él". Con palabras similares, Hegel ha descrito en su *Fenomenología del espíritu* la decadencia de la religión artística griega; bajo la mirada de su Ministro de cultura Goethe, en una dura crítica de la exaltación romántica y despidiéndose de Hölderlin, el amigo de su juventud, sacó de aquí la conclusión de que nuestra relación con las grandes obras del arte ya no son "un hacer al sevicio de Dios" sino tan sólo un hacer museal. Más tarde, transformó su teoría del "fin" del arte en la concepción de que por cierto podíamos todavía confiar en novelas que, a la manera de Jean Paul, jugaban irónica-humorísticamente con todos los comentarios y formas, en poesías que, a la manera del Divan occidental-oriental, flotaban en todas las épocas, en una música, que en la emancipación del culto se estilizaban en formas sublimes, sobre todo en la música instrumental, en una pintura que –comenzando con la naturaleza muerta– se convierte en música pura de los colores; una poesía que aspira a contribuir a crear una nueva época, elegías e himnos en la forma de Hölderlin, ya no puede haber más. Heidegger piensa de manera diferente; se pregunta con Hölderlin: ¿no puede Germania ser nuevamente sacerdotisa y con ello el país, un otro día de los dioses? Para que pueda ser tal, el tiempo de transición tiene que renunciar por lo pronto a los dioses que han sido, reconocer la situación. Por ello Heidegger decía –¡ya en 1934/35!– "La posibilidad de la gran conmoción de la existencia histórica del pueblo ha desaparecido. Templo, imágenes y hábitos

no están en condiciones de asumir el mensaje histórico de un pueblo en su totalidad, desde la base, y colocarlo en una nueva función. Los templos se limitan, a más de la elevación del individuo y a asegurar la salvación del alma del individuo, a afianzar las competencias de poder y los ámbitos de influencia de las iglesias. Y participan en el deslizamiento hacia la cultura, no creadores, por otra parte y de manera tal que el respectivo hoy lo nivelan hábilmente, de forma tal que, por ejemplo, en la actualidad leemos cosas sobre dogmática eclesiástica que parecen casi como si Nietzsche las hubiera escrito, lo que por cierto es una situación antinatural... Nunca será imagen y templo a través de concursos de premios, si el dios está mueto; no habrá sacerdotes si los rayos de los dioses no golpean y no golpean si la patria tierra y todo su pueblo *como tal* llega a estar en el ámbito de la tormenta. Y nunca habrá de desplazarse a este ámbito de la tormenta mientras como un todo en su existencia histórica *como tal* no lleve hasta la experiencia esencial la más íntima muerte de los dioses en una larga resistencia". Con el Himno del Rin, Heidegger se pregunta acerca de los "semidioses" que como el río o los poetas y los grandes actores hacen un país habitable, que son arrojados en el entremedio entre dioses y hombres, utilizados por los dioses, tienen que sentir "participantemente" en su nombre.

En un análisis de la cuestión de la verdad, en el semestre de invierno 1937/38, Heidegger se preguntaba acerca de la verdad que fundamenta la historia, es decir, para él, al mismo tiempo, acerca de lo santo y lo divino. Porque el hombre occidental se entiende a sí mismo como histórico puede ser desarraigado con una inundación de la mera *historie*. Según Heidegger el que la "fuerza para el ser histórico" se transforme en impotencia, no "es ni algo casual ni un proceso aislado. Pertenece más bien a lo más íntimo, con aquel acontecer de la historia occidental que padeciera por primera vez Hölderlin y, de esta manera, lo experimentara cabalmente y que luego expresara Nietzche a su manera al señalar que el hombre occidental desde hacía dos mil años no había logrado crear ningún otro Dios". En el *Anticristo*, en donde Nietzche habla de la pérdida de la fuerza para crear un dios, entiende a dios como la presentación del poder de un pueblo. "No hay otra alternativa para los dioses: *o bien* son la voluntad de poder –y en esta medida habrán de ser dioses del pueblo– *o* la impotencia para el

poder –y entonces son necesariamente *buenos*..." También para Heidegger el dios "bueno" o "moral" está refutado como un recurso fallido de los hombres; pero Heidegger no acepta la alternativa de Nietzsche: la impotencia, tal como la volviera a hacer jugar por última vez Kierkegaard, no es nada más y nada menos que un error, tanto en la comprensión previa de lo divino, como del poder. Hölderlin, que fue quien llegó primero, ha superado a Kierkeggard y a Nietzsche y por ello él es a partir de quien Heidegger desarrolla la cuestión acerca de qué sentido puede tener en el futuro el discurso acerca de lo divino. Esta pregunta puede plantearse en la proximidad del poeta que busca nombrar lo sagrado; sin embargo, no puede tener ninguna relación con una teología que –por ejemplo, invocando la palabra del apóstol Pablo acerca de la sabiduría que se ha convertido en locura– declara superado todo preguntar y todo intento de ayudar a los hombres a ascender a otra historia de la verdad, a través de una Revelacion. a la que el hombre no debería agregar ningún "gracias", ningún pensamiento.

### 3. "Despejamiento" en la época de la técnica

Después de la Segunda Guerra Mundial, Hölderlin fue para Heidegger interlocutor en una constelación modificada. El pensamiento de Heidegger tiene que solucionar una experiencia que conmueve hasta los cimientos: la época no está caracterizada por el hecho de que un "pueblo" haga surgir la verdad, sino por totalitarismos que manipulan las masas, no está caracterizada por grandes creadores sino por los funcionarios del totalitarismo, no lo está por la obra permanente, sino por quehaceres que rápidamente se sustituyen los unos a los otros. Lo que sucedió en el nacionalsocialismo podría ser sólo el preludio de un futuro en el que la técnica ofrece al hombre insospechadas posibilidades, también lo alemán, es lo europeo, que ha producido una civilización mundial, en la que ante todo la ciencia y la técnica para la mera supervivencia de la humanidad deben tener prioridad. Cuando Heidegger pregunta acerca del arte en el mundo técnico, no puede entonces orientarse hacia el Expresionismo de van Gogh quien precisamente entonces presentaba las simples relaciones

humanas con los nuevos medios formales y con una audacia desprotegida. Para Heidegger, quien, por ejemplo, delante de los arquitectos de Friburgo habla sobre Paul Klee, las determinaciones rectoras de su ensayo sobre la obra de arte ya no son suficientes. El arte abstracto, que tiene una función legítima dentro de la construcción científico-técnica del mundo, se dice por ejemplo, en la lección universitaria *Der Satz vom Grund*, no produce ninguna "obra" "sino algo para lo cual todavía falta la palabra adecuada". En una época en la que la deshabitación (Unbehaustheit) interno del hombre se hace visible en las desvastaciones externas, Hölderlin habrá de enseñar el "habitat", el "habitat poético". Pero también la obra de Hölderlin es tomada de la constelación: el Rin –se dice en un himno de Hölderlin– el Rin, convertido en una obra de energía hidráulica. Poéticamente habita el hombre como ser mortal ante lo divino, sobre la tierra que se cierra y bajo el cielo abierto ¿No habrá de ser, sin embargo, esta cuaternidad (Geviert) definitivamente bloqueada (verstellt) a través del dispositivo (Gestell), el todo de la presentación científica y del preparar (Zustellen) técnico? El prólogo de Stuttgart a la conferencia *Holderlins Erde und Himmel* espera de la reflexión sobre Hölderlin un "cambio de atemperamiento ("Umstimmung") a partir "del dispositivo (Gestell)" como un acontecer de la cuaternidad (Geviert) que en sí misma se bloquea" en la experiencia pensante del mundo.

¿Es posible un tal cambio de atemperamiento? Con las grandes palabras-imágenes con las que los hombres comenzaron cuando hace 7.000 o 8.000 años como pastores o campesinos se volvieron sedentarios y crearon luego las grandes culturas superiores, habla Hölderlin del río que hace cultivable un paisaje; pero, ¿podemos llamar al río un semidiós cuando lo canalizamos y lo utilizamos técnicamente? Hölderlin conoce los lugares sagrados que adornan un paisaje, por ejemplo los Alpes como el castillo de lo celestial; sin embargo, ¿podemos ver los Alpes de manera tal cuando volamos por encima de ellos y mediante conocimientos técnicos y geológicos nos aclaramos su origen? Hölderlin habla de los gestos de los dioses como rayos; pero ¿podemos ver a la tormenta como mediación del cielo y la tierra desde el momento en que practicamos la física y la metereología? ¿Qué puede ser nombrado con las palabras "Dios" y "los dioses" si lo

divino ya no organizan la historia de una polis o de un pueblo sino que más bien las diferencias tradiciones de la humanidad confluyen en una historia universal?.

Heidegger puede plantearse estas preguntas porque toma a la técnica misma como un desvelar (Entbergen), es decir, como la forma cómo los entes son llevados a una apertura bien determinada. Esta apertura puede referirla a la otra apertura, con la que grandes obras del arte muestran la inagotabilidad de la verdad. Por ello no son imágenes de una época pasada de la humanidad, las que Heidegger con Hölderlin quiere salvar en una nueva época cuando habla de la tierra y del cielo, del río y la tormenta. Más bien, a través de la reflexión sobre Hölderlin, desde el comienzo, se transforma el discurso sobre lo divino. En la obra principal de los años treinta, los *Beiträge zur Philosophie*, se habla del ser en su verdad al mismo tiempo como reunión en una pretensión decisiva y de esta manera como ámbito de lo sagrado y lo divino. Por ello, el desarrollo de la cuestión del ser conduce al final de este trabajo a la cuestión acerca de Dios, el extraño discurso del "pasar al lado del último dios". Este dios no es el último en una serie sino aquel que sólo viene cuando se trata de las últimas cosas pero que así reúne todo lo divino que ha sido en una nueva experiencia de la esencia de lo divino. Lo divino supera con su inmortalidd, con su permanencia, a los mortales; los mortales que ya no se encuentran frente a *sus* dioses en un destino que permanece no pensado, superan a los inmortales a través de su conocimiento de la muerte y de la finitud o de lo abisal (Abgründilichkeit). En esta nueva relación, es lo último divino, reunido en su esencia ya no más experimentable como verdad permanente sino como algo que pasa de lado; a lo divino mismo pertenece la muerte, el recogerse en sí mismo como despedida, así también el venir y el ir. Heidegger no publicó nunca este osado razonamiento y que aquí sólo puede ser indicado imprecisamente y más tarde él mismo lo retiró en una renuncia ya que en nuestro tiempo el pensamiento de lo divino tan sólo puede callar.

Pero, en vista de esta renuncia, ¿cómo puede pensarse la relación entre cuaternidad (Geviert) y dispositivo (Gestell) y, con ello, el mundo en tanto ensambladura de la verdad del ser? ¿Considera Heidegger que el mundo técnico-científico del dispositivo (Gestell), a través de la autodestrucción o del volverse indiferen-

te, habrá alguna vez de ser sustituido por otro anterior, que haga otro comienzo con la cuaternidad de la tierra y del cielo, lo divino y lo mortal? ¿O habrá de pedirse del hombre que cambie de una esfera a otra, de la misma manera que el artesano al escuchar las campanas de la tarde o de los días de fiesta, recuerda las últimas cosas? Ciertamente, las dos esferas no se encuentran simplemente la una al lado de la otra pues Heidegger señala que la representación científica y el aporte técnico reclaman ser universales, por ejemplo, también traen en el principio lo divino como causa sui o como satisfacción anímica adecuada de necesidades anímicas. Por el otro lado, si precisamente el dispositivo como acontecimiento de la cuaternidad tiene que volverse claro, una apropiación del mundo técnico sólo conduce al mundo buscado más-que-técnico: Si quisiéramos analizar estas cuestiones, tendríamos que incluir la tercera experiencia básica de Heidegger, que condujera hasta el último estadio de la vía de su pensamiento: lo que fue llamado verdad del ser ya no puede ser llamado verdad, porque esta palabra ha sido usurpada por la verdad meramente teórica; esta verdad no puede ser pensada como historia porque la historia en su distinción con respecto a la naturaleza o con respecto al llamado ser ideal, sólo nombra uno de los ámbitos del ente; pero este ámbito, precisamente con su epocalidad sólo puede ser sacado al lenguaje desde la esencia de la verdad, del desvelar (Entbergen) sobre el fundamento del ocultar (Verbergens), como algo derivado. Así, Heidegger da también un nombre propio a aquello que él intenta pensar como lo hasta ahora no pensado: despejamiento (Lichtung) como despejamiento del ocultarse (Sichverbergens). Pero este despejamiento (Lichtung) no es pensado desde la metafísica de la luz (Licht) sino desde la apertura en el bosque, lo abierto en medio de un bosque que se cierra a sí mismo.

## 4. Perspectivas de la crítica

Sólo con unas pocas tesis áridas puedo intentar finalmente dar un par de indicaciones para un análisis de la cuestión de lo que para nosotros puede significar el encuentro de Heidegger con Hölderlin.

Heidegger mantiene la línea especulativo-hermenéutica del filosofar continental europeo y especialmente alemán, cuando se coloca en la proximidad de la poesía de Hölderlin y desea percibir analíticamente esta poesia no desde un origen particular sino desde un origen que todo lo determina. Heidegger recuerda los "géneros" de la poesía del Hölderlin del último tiempo y, con ello, las unidades sintéticas supremas que conoce la ciencia de la literatura; pero luego dice que, a pesar de los nombres "elegía" e "himno", no sabemos qué son las poesías de Hölderlin. Y no lo sabemos porque no conocemos el origen, la posibilidad de un nuevo nombrar a lo divino. Heidegger no recorre históricamente la vía de Hölderlin, que condujera desde la experiencia de la belleza del *Hyperion* a la interpretación de la belleza como un acontecer trágico, a los intentos poetológicos y sólo más tarde a la obra de madurez; él plantea la cuestión acerca de lo sagrado y de lo divino inmediatamente en esta obra de madurez. De esta manera tienen que producirse violencias en la interpretación de Heidegger, también errores que es posible imputarle desde el punto de vista de la ciencia y la historia de la literatura. Pero una ventaja de Heidegger es que en su lucha por este asunto no hace subyacer a sus interpretaciones los prejuicios de ayer y de anteayer.

Queda abierta sobre todo la cuestión decisiva: ¿Por qué precisamente Hölderlin? ¿Por qué una poesía que elimina la distinción habitual entre arte y religión? ¿No se considera así unilateralmente lo que es el arte, y también lo que es la religión? Con las distinciones de otro filósofo, que filosofara a la sombra de Hölderlin, con las distinciones del joven Hegel, podría uno decir: la religión aparece sólo como religión de la fantasía, que actualiza lo eterno en ritos, mitos, símbolos e instituciones, no como religión moral, que se ocupa de la cuestión acerca de lo que debemos hacer, de la cuestión de las esperanzas religiosas justificadas. (El que esta forma de cuestionar tiene que ser conservada, al menos como cuestión acerca de una "idea teológica", si la filosofía no desea tomar como un factum la injusticia que sucede, es algo que en nuestros días Max Horkheimer ha tratado de poner claramente de manifiesto.)

Heidegger asume una vez más como algo evidente el "mito" de la época de Goethe en la que los alemanes, desde la visión de los griegos, buscaron otro futuro en la radicalización que Hölder-

lin le diera. Al igual que en el joven Hegel, al igual que en Nietzsche, se hace jugar el pensamiento trágico de la primera época griega contra el "moralismo" judío y el dios-razón de los filósofos, y así no se pregunta para nada qué es lo que está implicado en realidad como experiencia del mundo en la tradición del Antiguo Testamento (como se intentara en la línea Spinoza, Mendelssohn, Cohen, Levinas).

Como, según Heidegger, la verdad tiene en realidad que ser extraída, orienta las formas decisivas de una tal extracción —pensar, poetizar, actuar— a lo poiético. ¿No se exagera con ello la importancia de la poesía? ¿No se supone que también en nuestra época los poetas, al igual que Homero y Sófocles en su época, pueden también, mediante la referencia a la mitología griega, presentar el horizonte amplio y definitivo para todo extraer de la verdad? ¿No es para nosotros sin embargo la poesía algo particular, que se encuentra en una abierta contraposición con otros aportes espirituales, que nunca más puede ser decisivo con un principio unitario para un "pueblo" o una época? El que también al pensamiento, sin que sea por ello ideologizado, se le puede atribuir un rasgo básico "poético", es algo que puede ser aclarado sólo si, a través de "investigaciones lógicas", estuviera exactamente determinado lo que Heidegger entiende por el carácter "formalmente señalante" o por la "señal" del pensamiento. Finalmente, no puede evitarse la cuestión de saber si la superación hermenéutica de la visión cuasiplatónica de las ideas no afecta el aporte genuino de la teoría: si conozco el ente a través de figuras o estructuras de carácter numérico —por ejemplo de acuerdo con el modelo de los viejos pitagóricos, determino los tonos valorables en sus relaciones a través de números—¿no pienso ya "técnicamente" en una forma algo oculta? ¿Es la técnica misma un asunto de la voluntad, que desea colocar algo bajo su dominio y con ello se impone en un determinado tiempo histórico? ¿O no surge también acaso la técnica de una necesidad "natural" del hombre, en el sentido de poder confiar en lo que se repite y está automatizado (como, por ejemplo, lo hace en los latidos del corazón)? Manifiestamente Hölderlin no piensa como Heidegger cuando en una canción dedicada a la "Madre Tierra" dice que el "Padre Santo" al construir la tierra ha creado "una ley pura" "y fundado sonidos puros".

Dudoso parece, sobre todo, el paso que Heidegger ha dado en el ámbito de lo político, sea como comprometimiento sea como retirada de esta esfera, sea en la crítica. ¿No están las explicaciones de Heidegger con respecto a Hölderlin signadas por aquellas tendencias que, por una parte, separan lo "alemán" de la civilización occidental, no están por ello estas explicaciones superadas con la indicación del interés de Hölderlin en la Revolución Francesa? Naturalmente, aquí no debemos dejarnos engañar por la visión de la mera superficie: ¿no es la protesta que uno alguna vez dirigiera en contra de los ideales de la civilización occidental, ahora –después que la República Federal de Alemania está totalmente integrada en Occidente– una protesta en contra del mundo técnico y administrado en este Occidente mismo y no se convierte a Hölderlin en portavoz de esta protesta? Si uno comienza a considerar las cosas allí donde Heidegger enseñaba en virtud de sus experiencias –es decir, que tenemos que aceptar la técnica dentro de la limitación de sus aportes– se quita entonces fundamento a este dudoso romanticismo.

¿Es posible aceptar la interpretación heideggeriana de Hölderlin si se acepta sin crítica alguna su punto de partida en el sentido de que la tarea del poeta es nombrar lo sagrado? "Faltan nombres sagrados", así había dicho Heidegger con Hölderlin cuando en junio de 1943, con motivo del centenario de la muerte del poeta, expuso ante aquellos que se habían quedado en el país y a aquellos que luchaban fuera de él, la "vuelta" del poeta, tras la caída de Estalingrado, de la introducción de la solución final de los judíos, precisamente en los días en que concluía la "acción policial" en contra del ghetto de Varsovia. ¿Es posible realmente pasar sin solución de continuidad desde el decir de aquello que es a lo sagrado, puede ser usado el nombre de Dios por aquel poeta que creía poder experimentar lo bello como acontecer trágico y, de esta manera, como elemento de lo sagrado y de lo divino? ¿Es posible reunir lo divino que ya apareciera una vez en un nuevo día de Dios? Esto no lo puso en duda sólo Paul Celan en su poesía sobre Hölderlin; en los años treinta, otro joven poeta, poco antes de la muerte que eligiera voluntariamente sostuvo la concepción de que sólo aquel Hölderlin que sucumbiera a la enfermedad es el que recoge la realidad que no muestra ninguna reconciliación armónica; también en los himnos de la última época, Hölderlin so-

brevolaría todavía "idealistamente" la realidad cuando intentaba lanzar puentes entre aquello que en la historia del Occidente a los hombres les había ocurrido como último sentido "divino". Sobre estos puentes, así escribía Eugen Gottlob Winkler en su ensayo *Der späte Hölderlin,* buscaban vivir aquellos que quedaron librados a lo inseguro y en cuyas manos no quedaba pegada ninguna ganancia de comerciante. "Tan sólo tienen sus puentes, esta construcción de los magníficos arcos de los cantos. ¿Se puede vivir en ellos? ¿en ellos, de ellos? Algunos saben llevar su penuria con dignidad y decoro, algunos son ciegos y no la conocen. El primero que dejó tras sí estas viviendas llamadas Hölderlin fue el propio Hölderlin".

# ELEMENTOS MISTICOS EN EL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER Y EN LA POESIA DE CELAN

Martin Heidegger ha influido con su pensamiento más que ningún otro filósofo en nuestra época y por cierto mucho más allá del ámbito académico. Y naturalmente, el filosofar de Heidegger ha sido interpretado de las más diferentes maneras. Para algunos, los trabajos de Heidegger son notas al pie de página a los escritos de Aristóteles; si Aristóteles es el clásico, que a lo largo de milenios otorga a los pensadores algo así como una patria, Heidegger lleva la metafísica a Aristóteles, al igual que su filosofía práctica, hasta las cuestiones de nuestro tiempo de grandes transformaciones. Otros toman más en cuenta la forma como Heidegger, con la fenomenología de Husserl, hace un nuevo comienzo y, con ello, trata de mostrar que el querer-tener-conciencia es algo más que "teoría", que el arte y la técnica se encuentran en un campo de tensiones, etc. Georg Lukács ha atacado a Heidegger como exponente extremo de una tradición irracionalista; sorprendente, esta interpretación puede ser transformada positivamente: el mundo en la actualidad es de un tipo tal que precisamente este irracionalismo está en condiciones de irrumpir en un contexto cerrado de sinsentidos. ¿No es más bien Heidegger, quien alguna vez fuera considerado como el filósofo de la existencia, con su crítica al logos y a la subjetividad, el filósofo que ha enriquecido el señalamiento de estructuras a través de la referencia a lo inaprehendible en el movimiento de tales estructuras? Heidegger puede aparecer conjuntamente con Nietzche quien —en su *Genealogía de la moral*— a través de un hermenéutica de la sospecha trata de aproximarse a la historia. El vuelco de esta interpretación de izquierda en una de derecha no está muy lejos y así Heidegger es considerado como un místico. Esta caracterización a menudo es considerada —por ejemplo entre los representantes de una supuesta filosofía científica— como algo peyorativo, aunque no siempre. Significativamente es un libro americano (de John D. Caputo) el que en una forma reflexiva se refiere a *The*

*mystical element in Heidegger's thought* (Ohio University Press, Ohio 1978). Por lo menos desde que Heidegger hablara de la nada en su lección inaugural en la Universidad de Friburgo *Was ist Metaphysik?* de 1928, en el Japón se lleva a cabo un análisis del pensamiento de Heidegger desde la perspectiva del Zen budismo, considerándose que ambas formas de pensamiento son muy afines.

Heidegger mismo solía remitir a los teólogos que lo visitaban a Meister Eckhart. Cuando Bernhard Welte, poco antes de la muerte de Heidegger habló con él acerca del discurso mortuorio, la conversación giró alrededor de Meister Eckhart, sobre el cual Welte dictaba un curso; Heidegger condujo la conversación a la cuestión acerca del recogimiento (Abgeschiedenheit). Welte escribió luego su libro *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken* (Frigurgo 1979) a partir de recuerdos de sus amigos como Heinrich Ochsner y Martin Heidegger. En este libro se encuentra en una gran armonía Meister Eckhart y el Zen budismo, pero también Meister Eckhart y Tomás de Aquino, la tradición metafísica y Heidegger con sus decisivas experiencias; también el problema del mal que se nos ha presentado con nueva agudeza debe ser considerado desde estas experiencias. Pero, ¿no debemos señalar (por lo pronto, en lugar de la coincidencia, ante todo la diferencia de las experiencias básicas? El pensamiento de Heidegger ha tenido influencia también en otro ámbito; así, el poeta lírico Paul Celan en su poesía *Todnauberg* dice que en el libro de la cabaña de Heidegger allí situada ha escrito una línea "de una esperanza, en una palabra de un pensador, que llege al corazón". En 1954, Heidegger había publicado un pequeño texto (llamado a veces "librito de la cabaña) en el que figuran las simples experiencias de Todtnauberg, conjuntamente con poesías y aforismos. Allí se dice también que el pensamiento se logra cuando se tiene la cosa ante los ojos y en el corazón el oído atento a la palabra. ¿Pertenece este texto al centro del pensamiento del Heidegger tardío o es más bien un arabesco privado, que no cuenta con respecto al filosofar de Heidegger? Es quizás la palabra en el corazón, de la que allí se habla al igual que en la poesía de Celan, la palabra mística? Aquí habrá de analizarse esta cuestión y, con ello, la cuestión acerca de cómo se nos presenta en la actualidad la mística o acerca de cómo en el pensamiento y en la poesía hay elementos místicos.

# I

De acuerdo con su origen familiar, el joven Heidegger inició sus estudios en Friburgo con cuatro semestres de teología católica. Así, en 1910/11, siguió las lecciones de dos horas semanales de Josef Sauer "Historia de la mística medieval". Cuando en 1915 obtuvo la venia legendi con su trabajo sobre un tratado (falsamente) atribuido a Duns Scotus, prometió también investigaciones acerca de cómo la mística de Meister Eckhart podría obtener su interpretación y valoración filosóficas. En su trabajo de habilitación, Heidegger colocó como acápite una frase de Eckhart: "El tiempo es aquello que cambia y es múltiple; la eternidad se conserva simplemente." Esta frase procede de un sermón sobre un verso de los aforismos de Salomón (Sermón nº 30 en Meister Eckhart, ***Deutsche Predigten und Traktate***, compilados y traducidos por Josef Quint, Munich 1963 y 1979). El aforismo de Salomón se refiere a la esposa y al ama de casa que mantenía siempre limpias las escaleras de su casa y que no comió su pan haraganamente. Como este pasaje servía de epístola para el día de santa Isabel, el 19 de noviembre, Eckhart se refiere a la santa y con ella a la verdadera pobreza y a la dedicación a los pobres. Pero para la interpretación alegórica de Eckhart, la casa significa el alma; los escalones son las fuerzas del alma. Con las fuerzas supremas, el alma roza la eternidad inmutable de Dios; así se forma de acuerdo con Dios mientras que Dios está formado sólo de acuerdo consigo mismo: "Su imagen es que él se conoce plenamente y no es otra cosa que luz". En cambio con sus fuerzas inferiores el alma roza el tiempo y, con ello, está sometida al cambio. Pero el hombre puede utilizar todo lo que su alma desea para el bien, por ejemplo, evitar el mal que ve. Con sus fuerzas supremas, el alma conoce a Dios y quiere lo que Dios quiere; capta a Dios con sus fuerzas volentes y encolerizadas y puede caer en el pecado del orgullo. Meister Eckhart dice: "No puede tolerar que haya algo por encima de ella. Yo creo que ni siquiera puede tolerar que Dios esté por encima de ella; cuando El no está en ella y ella no está igualmente bien que El, no puede nunca lograr sosiego". Lo que le importa a Meister Eckhart es que el alma llegue a su sosiego, al estar ella en Dios y Dios en ella; pero, conduce la orientación de la tradición neoplatónica hacia el conocimiento y el pensamiento

más allá de ella para subrayar el afán y precisamente por ello puede recurrir a la literatura de la sabiduría.

A la distinción de Eckhart entre eternidad y tiempo subyace lo que la tradición filosófica había elaborado en dos milenios. De acuerdo con el *Timaios* de Platón, el tiempo es la imagen de la eternidad. Cuando en el Imperio Ostrogodo de Italia fracasó el intento de reunir a los patricios romanos y al conquistador germano, el estadista y filósofo Boecio, en la cárcel, pensó conjuntamente la orientación filosófica de la razón hacia lo eterno y la aspiración cristiana de salvación y colocó el concepto de Providencia por encima del concepto de destino como el del entrelazamiento en el tiempo. Lo que en el tiempo está disperso y aislado, se encuentra en la eternidad o en la *aeternitas* en un contexto ordenado. El joven Heidegger recoge esta tradición metafísica; desea recontruirla a partir de la filosofía moderna: con la escuela de teología católica de Tubinga, quisiera recuperar la visión conjunta de Hegel con respecto a la historia y al sistema y, siguiendo a su maestro Rickert, volver a vincular la formación del valor en el tiempo con la concepción de la validez eterna de los valores. Sin embargo, el 9 de enero de 1919, después de haber sido incorporado al ejército en la guerra escribe a su protector, el teólogo Engelbert Krebs (autor de importantes trabajos sobre la filosofía y la mística medievales), que en los dos años pasados había dejado de lado toda tarea científica especial y luchado por una aclaración básica de su posición filosófica. Esta aclaración había resultado de una forma tal que ya no podía entrar en vinculaciones extrafilosóficas (como las que implicaba la enseñanza filosófica para teólogos). Heidegger escribía: "intelecciones gnoseológicas, que abarcan la teoría del conocimiento histórico han hecho que para mí sea inaceptable y problemático el *sistema* del catolicismo; pero no el cristianismo y la metafísica (ésta, desde luego, en un nuevo sentido...) Es dificil vivir como filósofo; la veracidad interna con respecto a sí mismo y la referencia a aquello con respecto a lo cual uno desea ser maestro, exige sacrificio, renuncias y luchas, que permanecen siempre extrañas al artesano científico".

Mientras tanto había llegado a Friburgo la fenomenología de Husserl y Heidegger había adherido a ella. En marzo de 1919, en una carta al teólogo de Marburgo Rudolf Otto, se sorprende Husserl de que entre sus alumnos los evangélicos se volvieran católi-

cos y los católicos (como Heidegger) evangélicos, a pesar de que en la archicatólica Friburgo, no deseaba ser un seductor de la juventud sino influir por igual en los católicos, en los evangélicos y en los judíos. A través de Heidegger y su amigo Oxner, había conocido el libro de Otto *Das Heilige*. El libro constituiría el comienzo de una fenomenología de la religión, pero recordaba aquellos cuadros de ángeles que con sus alas se tapan los ojos: el metafísico y el teólogo llevan en sus alas al fenomenólogo que, por lo pronto, tiene que ofrecer un análisis desprejuiciado de los fenómenos religiosos. Una tal fenomenología de la religión debía elaborar Heidegger. En otras cartas informa Husserl que Heidegger para su tarea se refiere, por ejemplo, a las Cartas a los gálatas.

Mundos diferentes parecen encontrarse cuando Husserl y Heidegger proyectan una lectura en común de Hölderlin (los himnos tardíos de Hölderlin acababan de ser editados por Norbert von Hellingrath). Lo que el propio joven Heidegger, luchando contra su maestro Husserl, entendía por fenomenología lo expuso en el semestre de invierno 1919/20 en sus lecciones sobre *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Para el mismo semestre, Heidegger anunció un curso sobre *Los fundamentos filosóficos de la mística medieval*. Pero sobre este curso no se conoce hasta ahora ningún testimonio; quizás no fue dictado. También otro curso revela la importancia que para Heidegger tenía la mística: para nosotros en la actualidad es algo evidente la concentración de la vida fáctica en el propio mundo; pero esto tenía que ser primeramente descubieto en las comunidades cristianas primitivas y luego imponerse en poderosas irrupciones –en San Agustín, en la mística medieval, en Lutero, en Kierkeggard– para evitar ser cubierto por los escombros de la ciencia antigua. En el invierno 1920/21, Heidegger dictó un curso titulado *Introducción a la fenomenología de la religión*. Aquí lo que también le interesaba era desplazar aquella aproximación al fenómeno de lo sagrado emprendida por Rudolf Otto: la diferencia entre lo racional y lo irracional. En la religión, de lo que se trata no es de lo irracional sino de la experiencia vital fáctica como algo histórico: si la vida se concentra en la propia vida del sí mismo, entonces este sí mismo es histórico; está siempre ya colocado en un contexto, tiene siempre que imponer la preocupación por sí misma en contra de la caída de sí mismo y así, desde la inseguridad del futuro, captar el ins-

tante o *kairos*. El apóstol Pablo se había referido ya al *kairos* como la hora de la salvación cuando, en la primera Carta a los tesalónicos había hablado de la vuelta de Cristo, que súbita e incalculablemente habría de irrumpir sobre los hombres. En el semestre siguiente, en un curso sobre san Agustín y el neoplatonismo, Heidegger intentó mostrar que san Agustín parte de esta experiencia vital-fáctica pero que luego la habría falseado al recoger la filosofía neoplatónica "estética" y la ontología antigua. San Agustín dice que nuestro corazón está intranquilo hasta que descansa en Dios; ¿no se encuentra detrás de este descansar-en-Dios el concepto de eternidad como *aeternitas* del reposo? Pero, ¿quién nos dice que Dios es en esta forma eternidad y reposo, no siempre la hora de la salvación? Como en aquel entonces la exegesis redescubrió la extraña escatología de Jesús, la teología estaba obligada a desplazar las formaciones filosóficas de la comprensión del tiempo en el Nuevo Testamento y a reflexionar nuevamente sobre el concepto de eternidad. Pero, ¿no se muestra ya en Meister Eckhart una ambigüedad similar a la que Heidegger encuentra en san Agustín? En todo caso, Heidegger abandona el intento tradicional en el sentido de quebrar la pluralidad y el cambio del tiempo para llegar a la simplicidad del ahora de la eternidad y, con ello, quitar su seriedad al tiempo y a la historia.

El que en 1920 Heidegger enviara a Karl Löwith la *Nachfolge Christi* (la *Imitación de Cristo*) es sorprendente sólo a primera vista: este libro retrotrae la tradición mística a las cuestiones simples y prácticas de la vida cotidiana. Sobre la puerta de la casa que Heidegger construyera después de su regreso a Friburgo desde Marburgo, se encuentra de las Máximas de Salomón (4, 23) en la traducción de Lutero, el verso: "antes que nada guarda tu corazón, porque de él mana la vida". También esta tradición de la literatura de la sabiduría fue recorrida por Heidegger antes de que en sus trabajos posteriores, vinculara el pensar, el agradecer y el recordar. Heidegger llegó a una nueva relación con la especulación y la mística precisamente en el momento en que se separó de sus maestros y amigos Husserl y Bultamnn para seguir su propio camino: a partir de su lección inaugural en Friburgo *Was ist Metaphysik?* en 1928, habla de la nada y del abismo de una manera que recuerda de inmediato la tradición mística. Entonces apareció el libro *Meister Eckhart* (1935) de Käte Bröcher-Oltmann, que in-

terpreta a Eckhart desde el filosofar de Heidegger. Lo que el mismo Heidegger en estos años dice acerca de Eckhart parece ser ambiguo. En el curso sobre Hölderlin en 1934/35, habla del comienzo de la filosofía alemana en Meister Eckhart y refiere luego este comienzo al pensamiento inicial de Heráclito, quien en su polémica con el fatalismo oriental, redefinió el destino y luego fuera receptado por Hegel y Hölderlin (pág. 134). Un año más tarde, en el curso sobre *Die Frage nach dem Ding*, niega que tengamos que buscar el origen de la filosofía moderna en Meister Eckhart; aquél se encontraría más bien en Descartes (pág. 76). Más resuelto que Heidegger es Walter Schulz en su conocido librito *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* (1957). Aquí ve él dos líneas principales que conducen a la filosofía moderna: una de ellas define a Dios como el puro poder de la voluntad y conduce "desde Occam hasta Lutero, a través de Descartes"; la otra línea concebiría a Dios "como *intelligere* y, con ello, como sujeto en sentido moderno" y conduciría de Eckhart a Cusanus y luego a Bruno y otros (pág. 14). Desde luego, no es fácil comprender cómo una línea puede conducir de Descartes, quien muriera en 1596, a Lutero, fallecido en 1546 y tampoco se entiende el trazado de estas líneas en general. La aparente escisión de Heidegger es más manifiesta: a pesar de su discusión sobre el ser y el *intelligere*, no se debe reclamar a Eckhart sin más para la filosofía contemporánea, que está condicionada decididamente por el principio cartesiano para el aseguramiento metódico del pensamiento.

En los años treinta, Heidegger reflexiona acerca de la frase de Hölderlin: "Pero lo verdadero acontece". Verdad, el desvelamiento del ente, había acontecido para Hölderlin y sus contemporáneos, de manera avasalladora y ejemplar en Grecia; sin embargo después –tal como dice Hölderlin en su poesia *Germanien*– los dioses huyeron, los templos, las estatuas y las costumbres se derrumbaron y sólo queda la leyenda como un humo de tumbas para los que dudan. ¿Es posible cambiar este destino y puede el pensamiento contribuir a preparar este cambio tratando de pensar por sí mismo cómo esta verdad acontece? Todavía en 1942, en su curso sobre *Los himnos de Hölderlin*, Heidegger expresó para Alemania la esperanza de que "para los dioses se contruya una 'casa-de-huéspedes' y se cree un convento que no se quede atrás de los templos de los griegos". Pero hacía ya tiempo que se había

librado la batalla de Stalingrado, que se había iniciado la solución final de la cuestión judía y con ello Auschwitz; luego la bomba atómica puso fin a la Segunda Guerra Mundial. Lo que quedaba era una Alemania sobre la que pesaban como culpa y vergüenza los nombres de los campos de concentración; Heidegger tuvo que decirse que él también tenía que sobrellevar esta culpa y esta vergüenza. En los años siguientes, Heidegger no sólo se refirió a los grandes himnos de Hölderlin sino también a aquellas pequeñas poesías posteriores al derrumbe de Hölderlin en las que una simple rima juega, por ejemplo, con la visión de un paisaje y con la marcha de las estaciones. Más reforzadamente surge la referencia a Meister Eckhart, cuyos sermones conciden con una época de derrota política y de intranquilidad religiosa, naturalmente también menos en una época de la nueva irrupción en las ciudades y en las comunidades. No es tanto el maestro de la lectura Eckhart por quien Heidegger se interesa sino más bien el maestro de la vida que, a través de la mística, se propone conducir a sus escuchas a una nueva vida. En el pequeño cuento *Der Feldweg* habla Heidegger de su patria en Messkirch y con ello de lo sencillo, que guarda el enigma de lo permanente y de lo grande. "En la insignificancia de ser siempre lo mismo oculta su bendición", afirma Heidegger. "La amplitud de todas las cosas crecidas naturalmente, que se detienen alrededor del sendero del campo, otorga mundo. En lo no dicho de su lenguaje, tal como dice el viejo maestro de la lectura y de la vida Eckhart, sólo Dios es Dios". Heidegger alude al sermón *Misit dominus manum suam.* Aquí dice Eckhart, que las criaturas desearían hablar con Dios en todas sus obras y, sin embargo, con Dios no se habla. El principio "místico" de Eckhart está caracterizado por el hecho de que lo que a él le interesa no es una prueba de Dios, que infiera de la creación de las cosas o de su orden la existencia de un creador eterno. Más bien, el hombre tiene que quedar también liberado de este Dios creador, tal como dice el sermón *Beati pauperes epiritu*: el hombre, que como Dios es "conocer", pertenece con su destino eterno al autoconocerse divino mismo; en lo inaprehendible e indecible tiene que quebrar el hombre, los desiertos de la divinidad, pero puede hacerlo sólo en el recogimiento y no partiendo de las cosas. Sin embargo, en su conferencia *Das Ding* Heidegger se refiere críticamente al concepto nivelante de las cosas que postula Eckhart; ¿es

lo mismo lo no expresado en el lenguaje de las cosas, en Eckhart y en Heidegger? En los años después de la guerra, Heidegger no sólo cita reiteradamente a Eckhart sino que, con la ayuda de un conocido suyo chino, traduce a Laotse. Esta referencia a Laotse, ¿tenía por objeto reforzar la referencia a Eckhart o debía conducir a otra forma de "mística"? Si queremos resolver esta cuestión tenemos que, a partir de las cosas, procurar aclarar la manera como el pensamiento de Heidegger recoge los elementos místicos.

## II

En una conversación llevada a cabo en 1944/45 Heidegger mismo analizó uno de los intereses fundamentales de la mística, la serenidad (Gelassenheit). En una caminata por el sendero del campo, un investigador, un erudito y un maestro preguntan acerca de la esencia del pensamiento, que es donde uno encuentra lo distintivo del hombre. El maestro, que es quien más se parece a Heidegger, plantea la tesis que suena paradójica y según la cual tendríamos que prescindir de las cosas para poder tener una visión de la esencia del pensamiento. Naturalmente, por lo general, tomamos al pensamiento como un representar; el representar en tanto un presentar-ante-sí y un presentar-en-sí-mismo, es un querer y por ello una característica del hombre. Así, por ejemplo, la "vasedad" se presenta como la perspectiva (el eidos) en el que podemos presentar un vaso como un vaso. Las diferentes perspectivas pertenecen así al círculo de visión de un horizonte. Elevamos el vaso a la "vasedad" y luego esta perspectiva de la "vasedad" hasta el horizonte; así, en este representar impera trascendencia, una superación. Con este discurso de la perspectiva, del horizonte, de la trascendencia, resume Heidegger la forma como él mismo en 1928 desarrolló su polémica con su maestro Husserl. Pero Heidegger lleva a cabo la llamada "vuelta" ("Kehre") al afirmar que este horizonte es en verdad lo otro de uno mismo: es sólo el horizonte de nuestro representar por que es la región a partir de la cual y en la cual se encuentra uno con lo que es. Esta región es una extensión cuya distancia e indisponibilidad proporciona el instante y con ello la proximidad. Cuando el pensamien-

to se entrega a esta extensión e instante, cuando por sí mismo o desde el primer momento ha aceptado presentar-ante-sí y sobre-sí, y permanece en el dejar encontrarse (Begegnenlassen), está entonces sereno (gelassen). A la esencia del pensar, es decir, a la serenidad, llegamos pues sólo cuando prescindimos del pensar como mero representar y tomamos en cuenta que este pensamiento es utilizado para dejar encontrarse la extensión y el ins tante.

Como en la conversación intervienen un investigador, un erudito y un maestro, los tres llaman la atención sobre el hecho de que en la época moderna las cosas se han convertido en objeto de la física. El dejar encontrar la extensión tiene pues una historia; como la física procede de esta historia, la clasificación metódica del proceder de la física sigue siendo "histórica". Efectivamente: si la Antigüedad, por ejemplo, parte de la frase: "Fuerza igual a masa por velocidad", entonces no es posible colocar sin más esta frase al lado de la frase moderna: "Fuerza igual a masa por aceleración" y calificarla de falsa. Más bien hay que reflexionar históricamente sobre la frase subyacente. Los griegos partieron de fenómenos simples del movimiento: cuanto más rápido uno corre tanta más fuerza necesita. Manifiestamente los griegos tenían una cierta inhibición para dividir los fenómenos en sus componentes y con ello tuvieron una habilidad para el arte de presentar esas totalidades, que hasta ahora no ha sido superada. En la física de la época moderna, el fenómeno del movimiento es dividido, se establece una distinción, por ejemplo, entre la fuerza de fricción y la fuerza de propulsión. Si se restan las fuerzas que actúan en contra, como la fuerza de fricción, se puede en efecto decir entonces que la fuerza no es proporcional a la velocidad sino a la aceleración. De esta forma pueden hasta mantenerse cohetes en sus órbitas en el espacio desprovisto de fuerzas de gravedad. Pero ya no es posible crear las obras de arte griegas. Posiblemente la tarea del físico consista en mantener estos cohetes en sus órbitas; el hombre como ser pensante tendrá además que preguntarse qué espacio desea otorgar en su vida a la ciencia y la técnica por una parte, y al arte, por otra. Este pensamiento tiene que ser incluido (eingelassen) en aquella historia en la que el ente encuentra un ser diferente, en la que aparecen el arte y la técnica en cambiantes constelaciones. Heidegger dice: El pensamiento tiene

que ser incluido intensamente (inständig) en el "corazón pensante" y en lo remoto (Unvordenkliche), que pensando no puede ser dominado, que el hombre sin embargo tiene que pensar de antemano. Diez años después de este análisis de la *Gelassenheit*, en su ciudad natal Messkirch Heidegger pronunció una conferencia sobre la Gelassenheit y publicó ambos textos bajo el título *Gelassenheit* (1959). La conferencia de Messkirch trata de nuestra relación con el mundo técnico o con la era atómica. Heidegger parte del hecho de que la tradición filosófica, desde Platón hasta Hegel y Nietzsche ha concebido el pensameinto cada vez más decididamente como representación y por lo tanto como querer. Las ciencias serían sólo sucesoras de esta llamada metafísica; desde el comienzo habrían estado orientadas hacia la esencia técnica es decir, como asimiento (Zugriff) y como fabricación. La técnica actual no conoce ni siquiera objetos sino sólo elementos (Bestände) cambiables y utilizables. También el hombre se convierte en un elemento (Bestand) de este tipo; consecuentemente, puede terminar tanto en una sociedad de bienestar, en un campo de concentración y aniquilación perfeccionado o en la guerra atómica. Las intimidades de la vida –procreación, nacimiento y muerte– se convierten así en problemas tecnológicos al igual que el equilibrio de la intimidación entre los grandes imperios o el circuito económico entre los llamados países desarrollados y subdesarrollados. La serenidad (Gelassenheit) acepta este mundo, la era atómica, como tarea; pero sólo es *Gelassenheit* cuando no se deja fascinar por la tecnología. Indica a la técnica sus límites y permanece abierta para el secreto.

Pero, ¿por qué existe todo esto: las estatuas de los griegos, los experimentos de Galileo, la aventura técnica y la amenaza de nuestro tiempo? La filosofía clásica y la ciencia parten del hecho de que nada carece de fundamento: tanto para las verdades de la razón como para las verdades fácticas puede indicarse la razón suficiente, según Leibniz. Así, aquello que es llega a una apertura sobre la cual el hombre da cuenta a través de la indicación de la razón. Pero para esta apertura misma falta la razón; la pregunta por qué algo es y por qué no, no encuentra ninguna respuesta.

El sermón de Eckhart *Mulier, venit hora* habla del hombre que aquí, en el tiempo, a su hora encuentra su destino (Bestimmung) eterno en Dios, que así se convierte en hijo de Dios y en la reali-

zación de la unidad con Dios, también padre de este hijo. Pero, ¿por qué hay en Dios o en la divinidad aquello en lo que el hombre encuentra su destino? De manera múltiple plantea Eckhart esta cuestión, finalmente en un diálogo: "¿Por qué vives? Sueño, ¡no lo sé! ¡Pero me gusta vivir! (pág. 384). La vida en la divinidad es un abismo sin por qué. El curso de Heidegger *Der Satz vom Grund* toma Eckhart como testigo de que "a la grande y auténtica mística" pertenece "la extrema agudeza y profundidad del pensamiento". Cita los mencionados pensamientos en la forma popular que recibió en los versos de Angelus Silesius: "La rosa es sin por qué; florece porque florece" (pág. 70 y s.). El "porque" parece indicar una razón pero, sin embargo, dice que la rosa florece sin un por qué. No florece para que se la vea sino porque ella, de acuerdo con su determinación, procede de la abisal, eterna, divinidad. Heidegger entiende el "porque" al mismo tiempo como un "durante" ("Diewilen"): la rosa florece en su tiempo y en su lugar en una historia abarcadora, en la que es aquello que es. Ahora bien, es posible dar múltiples razones acerca de por qué una rosa florece: la buena tierra, la estación adecuada, la necesidad humana de jardines bellos y de adorno. Si la evolución de la vida no hubiera llevado a cabo un determinado cambio, quizás viviríamos todavía en el árido e incoloro mundo de los campos arados y no en este maravilloso mundo de juego conjunto de plantas con flores e insectos, que a su vez es cultivado por el hombre con el cultivo de las rosas. Sin embargo, a la irrupción mística lo que le importa es a partir de la rosa, como así también a partir de uno mismo, experimentar la determinación eterna desde un último "sin por qué". En este sentido recoge Heidegger el discurso místico de la causa y del abismo (Abgrund). Pero lo decisivo es que modifica este discurso en una determinada manera: aquella amplitud y descanso, que no hace jugar las cosas, no es únicamente sin un por qué y abisal; también es sin fundamento (ungrundig); al otorgar una determinada apertura, se escapa y distorsiona otra. A nosotros, por ejemplo, se nos escapa en la era del experimento científico y análitico y de la técnica, un arte tal como el que tenían los griegos.

Si uno lleva a cabo este paso mental, entonces ya no es posible (tal como todavía lo hiciera el joven Heidegger) referir el tiempo a la eternidad en la forma como lo hiciera Meister Eck-

hart. Por ello, en el análisis de Heidegger de la *Gelassenheit*, se dice que "en los viejos maestros del pensamiento" como Eckhart, hay "mucho bueno" que aprender, pero Eckhart piensa la *Gelasssenheit* desde la voluntad es decir, como "un dejar de lado la pecadora voluntad propia en aras de la voluntad divina" (pág. 46). Si uno lee los *Reden der Unterweinsung* que el prior de Erfunrt pronunciara ante sus hermanos en busca de consejo, se ve entonces que Eckhart efectivamente se enfrenta con la cuestión de la *Gelassenheit* de la manera indicada. Pero si, en cambio, uno lee el famoso sermón *Beati pauperis spiritu*, se ve entonces como Eckhart va más allá de estos pensamientos. Las gentes que primordialmente se entregan a ejercicios de penitencia, son, en última instancia, "asnos", así se dice con toda claridad. Quien es pobre de espíritu no sólo puede querer cumplir la voluntad de Dios, sino que no tiene que quererlo como si no hubiera nacido. Tiene que quedar a mano también con el Dios que buscamos como creador de la naturaleza. Así pues aceptarse de acuerdo con la destinación que tiene en la unidad con la divinidad. Meister Eckhart recoge por cierto aquel pensamiento que busca dar una razón para todo y lo encuentra finalmente en Dios; pero sube más allá de esta metafísica y teología a la unidad mística con la vida abisal de la divinidad. Pero Heidegger critica este camino: él desea dar el primer paso de una manera distinta, la tradición metafísica –así lo dice en su curso *Was heisst denken?*– conduce a dos diferentes culminaciones: su punto final es, por una parte, Dios, que como voluntad se quiere eternamente a sí mismo y así está reunido en sí; pero también el mundo, que da vueltas en sí mismo en un eterno retorno; en ambos casos es el espíritu de la venganza que no soporta lo perecedero y así se vuelve contra el tiempo y su "fue" (pág 44). En ambos casos, incorrectamente el hombre se detiene en algo último abisal-infundado (abgründig-ungründig), amplitud y descanso, desde el cual algo lo mueve en su última serenidad. En cambio, el pensar "agradece" esta vastedad, que para nosotros se llama pensar y por lo tanto, dejar encontrar. También hablamos de agradecer cuando se llega a la conclusión o acuerdo de un asunto; Heidegger piensa también en la posibilidad de considerar esta separación desde este agradecimiento, es decir desde la realización finita de la llamada vastedad (pág 159). Tal agradecimiento puede perfectamente traerse a aquello que Heidegger en su crí-

tica al concepto nivelante de cosa en Eckhart llama una "cosa": una realización cúltica en una obra de arte o de la costumbre. También Heidegger coloca la vastedad bajo la medida de la eternidad; pero eternidad no significa ni la reunión en algo supremo ni el eterno retorno, sino la plenitud en el instante, que en su unicidad tiene la libertad del separarse. Hölderlin, recogiendo el lenguaje de la experiencia religiosa, dice que todo lo celestial es "rápidamente perecedero"; siguiendo esta forma de hablar, en su curso sobre Hölderlin de 1934/35, Heidegger habla de lo "perecedero" es decir, del "paso" de lo eterno. En este curso, Heidegger cree también poder colocar en una línea a Meister Eckhart y Heráclito por una parte y a Hölderlin, por otra (pags. 112, 134). Cuando siguiendo a Heráclito piensa la vastedad como un juego sin por qué, siguiendo a Parménides, la identidad de ser y pensar como un mandato (Geheiss) y con ello como un-llegar-a-la-palabra, podía naturalmente dejar de lado el pensamiento realmente presocrático y llevar a él perfectamente las experiencias de Meister Eckhart.

El juego de la vastedad es acontecimiento (Ereignis) porque en él se encuentra lo que es en su ser y en su propio (Eigenes). En su obra posterior Heidegger llama a este acontecimiento también "expropiación" ("Enteignis") por la vastedad es expropiada en la cosa, la cosa es expropiada en la vastedad. Con respecto a esta forma de hablar pueden obtenerse algunos paralelos en Meister Eckhart. El sermón *Beati pauperes spiritu* dice de la serenidad (Gelassenheit) que ella no sólo no sabe nada y no quiere nada sino que tampoco tiene nada: así como la respuesta (Antwort) desaparece plenamente en el consuelo (Zuspruch), de la cual vive, así el acontecimiento de los lugares (Stätte) de la serenidad se une totalmente a la disolución ("Entwerden") de la serenidad mística, a la que pertenece. La serenidad no tienen lugares y precisamente este "súbito llegar sin interrupción", es lo que Heidegger llama "Enteignis" (*Identität und Differenz* pág. 24; *Zur Sache des Denkens*, pág. 23; *Unterwegs zur Sprache*, pág. 28 y s.). Heidegger piensa el recíproco "apropiarse" (Sichübereignen) de vastedad y cosa, de forma tal que es inconciliable con la posición teológica inicial de Meister Eckhart. En cambio se muestra una coincidencia con el Tao-te-king de Laotse. La séptima máxima de este último afirma que sólo perfecciona lo más auténtico y propio

aquel que no se vive a sí mismo. De acuerdo con la máxima decimosexta, nuestra decadencia tiene que ser un decaer en la mencionada paz; este es Tao, aquel camino que es lo único que en todo cambio permanece inmodificado. El signo chino I para cambio, tiene en su raíz que designar la luna nueva; es inconcebible que pensadores griegos (también Heráclito) se hubieran orientado por la cambiante luna y no por la ley de la idéntica marcha de las estrellas. Pero también Heidegger dice en *Unterwegs zu Sprache* "Quizás se oculta en la palabra 'camino' Tao, el secreto de todos los secretos del decir pensante" (pág. 198). En Tao aparecen el cielo y la tierra, el claro cielo abierto y la tierra que se cierra crean todo lo que es. Cuando Heidegger toma este discurso, también hay aquí un giro de Eckhart: ¿Podemos presuponer que cuando sobrepasamos las cosas en su totalidad y aún el Dios creador, llegamos a la pura apertura, a la luz fluyente de la divinidad? ¿Quién nos dice que precisamente esta "nada" es la pura plenitud divina? ¿No sucede acaso que la luz en cada caso sólo nos llega desde la oscuridad, que este juego recíproco de oscuridad y luz, de tierra y cielo, es la distancia que trae las cosas? La nada y el vacío en las cosas las hace utilizables para este juego recíproco y con ello para el Tao, dice Laotsé en su undécima máxima, y Heidegger trae el ejemplo del vaso en su conferencia *Das Ding*. Si desde el actual estado de nuestro saber nos preguntamos qué es un vaso podemos recordar que desde hace quizás tres billones de años hay un desarrollo de la vida en este planeta, que desde hace dos millones y medio de años seres semejantes a los humanos utilizaban la piedra. Sólo recientemente, no hace más de diez mil años se ha descubierto la alfarería y hecho experiencias con el vaso: en el vaso se podían cocinar tubérculos y de esta manera transformar algo no comestible en comestible; pero este vaso que operaba milagros podía también ser utilizada para los sacrificios y, de esta manera, transformar el lugar en el que uno vivía en lugar de lo sagrado y de lo divino. Cosas tales como el vaso precisamente en virtud de su ser vacío, reúnen el cielo y la tierra, lo divino y lo mortal.

Heidegger llama a este juego recíproco y a este reflejo recíproco en la "cosa" un "juego" de espejos". También Meister Eckhart conocía este reflejarse: El Padre refleja al Hijo, enseña la teología trinitaria; el hombre tiene con lo no creado en él la chispa

de luz, una parte de la luz de la divinidad. En cambio, para Heidegger el hombre es lo mortal, que se encuentra en un camino en el que la luz se muestra sólo con la oscuridad, lo divino sólo en un persistente pasar de lado. Naturalmente, en Heidegger el discurso de lo divino adquiere una importancia que no tiene en Laotse y así se muestra que Heidegger permanentemente parte de Hölderlin y con esto, del intento de recuperar aquello que una vez fue mito, en un arte vinculado al culto. Pero el intento de Hölderlin y el intento de seguirlo fracasaron; y así el Heidegger tardío vuelve precisamente a las poesías ya quebradas de Hölderlin y al eco que estas poesías tienen en Trackl. Si el discurso del apartamiento (del retiro, "Abgeschiedenheit") era una de las palabras básicas de Echkhart, Heidegger define el apartamiento como el lugar del poeta Trackl: quienes se han apartado son, según Trackl, aquellos que están llamados a la decadencia pero en la decadencia encuentran un nuevo comienzo, es decir, la transformación. En sus visitas a la Provence, Heidegger identifica su interés con el arte de Cezanne. Sus cuadros nos muestran las cosas más próximas: hombres próximos, un acantilado, la St. Victoire; nos muestran estas cosas de una manera tal que en el misterio del encuentro está también la distancia de la que vienen y hacia la que regresan.

El librito de la cabaña *Aus der Erfahrung des Denkens* procura, a través de la experiencia de lo más simple –las horas del día, las estaciones– retrotraer a su camino a un pensamiento perturbado. Camino y balanza (que en el cambio sigue siendo lo mismo y que indica una medida) pero también la escala y la leyenda (que el individuo puede construir, que abarca todo pensamiento y decir individuales) tienen que encontrarse en una marcha que soporte la falta de lo divino y la cuestión abierta. Ahora bien, uno puede decir: un enfermo puede orientarse nuevamente de esta manera; pero cuando un filósofo después de la Segunda Guerra Mundial habla de las experiencias del pensar, no puede dejar de lado ni Auschwitz ni Hiroshima. En *Sein und Zeit*, Heidegger había hablado del "querer-tener-conciencia"; en 1933 tuvo responsabilidades en Alemania. ¿Podía él en 1944/45 en su análisis sobre la serenidad (Gelassenheit) escribir que en el ámbito en el que la *Gelassenheit* se ha insertado no hay "nada por qué responder" porque este ámbito de la palabra se responde a sí mismo; que allí "todo estaba en el mejor de lo órdenes aunque no hubiera ningu-

no" (pág. 49)? ¿Es este contacto con la mística algo diferente a un apartarse de las experiencias realmente hechas, una huida ante la culpa, un ocultamiento de la realidad de lo destructor y de lo malo? De acuerdo con la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, en el mencionado ámbito, con lo sano y lo santo aparece al mismo tiempo lo feroz, lo destructor y lo malo, pues este ámbito es un camino hacia lo transitorio y por consiguiente pertenece a la destrucción. Pero, si esto es así, ¿por qué enfrenta Heidegger a lo mortal sólo lo divino y no también lo demoníaco? Sólo la vinculación del mal en un otro comienzo paraece ser la salida; la condena del mal parece que sólo consigue que las cosas sean aún peores. En Meister Eckhart, en la meditación del Asia Oriental y en Heidegger, la contraposición del bien y del mal se convierte en algo secundario. Meister Eckhart recoge también la enseñanza filosófica del ser y de la plenitud del ser en el ser-bueno; pero luego dice: quien llame a Dios un ser o llame a Dios bueno, le hace tanta injusticia como si llamara al sol negro. "Dios no es bueno, ni mejor, ni lo mejor de todo". El mosquito, el alma y el ángel supremo son iguales en Dios y nuestras valoraciones, cuando establecen jerarquías axiológicas, hacen sólo injusticia a la vida de la divinidad. Sólo podemos ser un "adjetivo" a su palabra (según Heidegger una respuesta a la palabra que se responde a sí misma). ¿No puede lo malo ser transformado en lo bueno o desaparecer en la divinidad? Con respecto a los mártires se dice que ellos tienen su ser en Dios; nosotros, por nuestra parte, no deberíamos lamentarnos por nuestra vida mortal: "Hay que estar totalmente muerto para que no nos afecte ni el cuerpo ni el dolor" (Sermón 10 y 9). Nietzsche continuó pensamientos de este tipo: quien lleva a sus labios la palabra "justo" ("gerecht") a menudo quiere ser tan sólo "vengado" ("geracht") en la venganza del derrotado que invoca la ficción de un Dios bueno o de una justicia contra la vida. Pero el dios moral es según Nietzsche (y también según Heidegger) refutado por el dios trágico. Ariadne no debe quejarse sólo por que Teseo la abandona; precisamente en su dolor tiene que ser feliz y experimentar lo divino. ¿Pero se quiere dar esta recomendación, también después de los muertos de Hiroshima y Auschwitz?

## III

Cuando Paul Celan en su poesía *Todtnauberg* habla de la "palabra que llegue al corazón", se pregunta entonces cómo alguien que haya escapado al holocausto puede receptar este discurso "místico". Pero ya en las poesías de juventud de Celan existe la "hermana negra", aquella hermana y novia que en uno de los libros fundamentales de la mística, el *Hohen Lied*, es llamada "negra, pero amable". Sin embargo, para Celan esa hermana es negra porque ha sido quemada en los campos de concentración. Así se forma Celan para lo perdido, pero también para lo auxiliante y amante fraternal, la figura de los quemados, y con ello "reales". La poesía *Niemandsrose* (La rosa de nadie) recuerda ya por su título a la rosa mística; en la poesía *Mit allen Gedanken*, el poeta sale del mundo. Allí afuera, donde todo muere y despierta, recibe lo suave, lo abierto, que en otro pasaje es llamado también lo verdadero. Las dos "Alma y alma" pueden silenciar al sol oscilante su órbita. El sol, el ojo del cielo, figura en la tradición como representación de Dios que, como claridad que descansa en sí misma y en sí es inmovil, otorga al mundo orden y sentido. Pero después que "el sol y no sólo él" ha sucumbido (como dice Celan en *Gespräch im Gebirg*), el encuentro del que habla nuestra poesía logra al menos llevar a su órbita a "un" sol. Lo suave y lo abierto recibe fuera del mundo no sólo al poeta sino a sí mismo y al poeta; así da a luz un humo abovedante que es como un nombre, pero que recibe su forma de este encuentro. Una nube mostró otrora a Israel el camino a través del desierto; el nombre era el nombre de Dios. Para esta nube y este nombre debe surgir el humo, al que se deben la poesías de Celan. Pero, ¿quién es aquel con quien el poeta se encuentra? El volumen *Fadensonnen* incluye en un ciclo de temática mística también la poesía *Aus Engelsmaterie*; allí se dice: "El, el Vivificante-Justo, te envió en mis sueños, hermana". La Cábala distingue entre el "En-sof", el fundamento oculto o el no-fundamento de la divinidad y el "Sephirot", las manifestaciones y logoi en las que aparece Dios y nos habla. La primera "Sephira" y suprema corona es la nada, la séptima es la vivificante-justa (Zaddik). En el árbol de la vida de la Sephirot se vincula este justo con los perdidos, la décima Sephira: el Schechina. Es el justo porque mantiene y conserva las fuerzas de la vida en sus límites.

Así Celan, siguiendo el uso desprejuiciado de las imágenes sexuales en la mística judía, hace dormir en el poeta al Justo y a la Schechina. La Schechina es la vivienda de Dios entre los hombres, la comunidad de Dios, pero también el exilio; para Celan, las hermanas quemadas, que no pueden ser nuevamente despertadas a la vida por los sobrevivientes, y que precisamente a través de este No y de esta Nada remiten al proto-fundamento. Este puede ser llamado divino sólo si la justicia es una de sus manifestaciones, si se hace justicia al asesinado. Las poesías de Celan desean en este sentido ser un recuerdo de los muertos.

Las tres últimas poesías del volumen *Lichtzwang* adoptan un giro directamente místico. La antepenúltima poesía habla, siguiendo el sermón de Eckhart *Beati pauperes spiritu*, de quedar a mano también con Dios, con el sermón *Surge, illuminare Jerusalem*, de "suprimir la altura" "Enthöhung" (es decir, de Dios), que es un "entrañamiento" ("Inningung"). Desde la última prédica, la penúltima poesía obtiene una nueva referencia a Jerusalén. Eckhart recoge de la liturgia el "Despierta, conviértete en luz, Jerusalén", con el cual Tritojesaias continuó las esperanzas deuterojesaínicas, como los exulantes hubieran podido volver: Dios habrá de crear un nuevo cielo y una nueva tierra, Jerusalén consolará a lo suyos como una madre. De este consuelo habla una poesía póstuma del ciclo del viaje a Jerusalén en el volumen *Zeitgehöft*. La poesía se encuentra (si se prescinde de la poesía inicial que surgiera antes) exactamente en el medio del ciclo; sobre todo se encuentra en su medio (después de ocho versos y antes de los otros ocho versos siguientes) el conjurante verso: "Di que Jerusalén *es*". Pero, ¿cómo es Jerusalén? Debe ser la ciudad de la paz y es, sin embargo, la ciudad de la guerra. El Mesías ha de venir a través de la puerta de la misericordia (como de acuerdo con la concepción de los cristianos el Mesías ya ha venido en Jesús a través de la puerta, llaman a esta puerta la Puerta de Oro, significando aquí el oro el brillo de la eternidad). Sin embargo los mahometanos han cerrado con un muro esta puerta y como obstáculo adicional han enterrado muertos delante de ella, pues el Mesías no puede venir sobre los muertos. Adentro y afuera forman así una polaridad que en la vigilia sigue siendo insuperable; sólo el sueño de la unión mística del amor conduce a través de la Puerta de la misericordia. Así el poeta pierde su tú en el mismo, es decir, la Je-

rusalén mística en la real. También él es consolado en Jerusalén, ya que Jerusalén es su "consuelo de nieve".

A comienzos del año 1943, había escrito Celan:

> "¿Qué fue, madre: Crecimiendo o herida me hundí yo también en las dunas de nieve, en Ucrania?"

En el otoño de 1942, en un campo de concentración de Ucrania, el padre de Celan había sido asesinado, como la poesía *Schwarze Flocken* dice, pulverizado "en la nieve". La madre habría de seguirlo pronto en la muerte que, sin embargo, cuando se le hace justicia, puede nuevamente descongelarse. Porque en el recuerdo de Jerusalén se hizo justicia a los asesinados en el holocausto, puede también Celan ser consolado en Jerusalén. Entonces los copos de nieve no son ya negros o sólo rechazados en lo gris; son blancos, es decir, el aceptado acontecer de la muerte, que pertenece tanto a los quemados y perdidos como al poeta. La realidad (el holocausto, al igual que la falta fáctica de paz en Jerusalén) se mantiene inmutable; pero esta realidad es colocada bajo una medida que fuera construida por la tradición mística y religiosa y que ahora es recogida en la poesía: si hay un "Dios" y paz y consuelo de él, entonces tiene también que ser justo y hacer justicia a los asesinados; sólo desde esta justicia nos encuentra aquella nocha fraternal y próxima, que se da para lo perdido y lo quemado, y también para lo que auxilia. (Para mayores detalles cfr. mi ensayo "Kontroverses zur Asthetik Paul Celans" en *Zeitschrift für Asthetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 25, 1980, págs. 202-343.).

Otras poesías del ciclo de Jerusalén se refieren con la misma concreción a Jerusalén y continúan también la temática y la alegórica de poesías anteriores. ¿Cómo debe entenderse la poesía *Du gleissende* que también comienza con una frase con tu pero que luego recuerda más bien al vuelo espacial o a los cuentos de Science-fiction, de la guerra de las estrellas más que a la mística? ¿Qué dice exactamente esta poesía? En el universo hubo la explosión de un exceso de luz; una metástasis de este deslumbramiento fue recogida por una tropa de búsqueda supercelestial y llevada a un montón azul de estrellas vivientes, alejadas de Dios. Esta metástasis que se desliza delante de nuestros poros como "soles

acompañantes" entre dos abismos brillantes. ¿Puede entenderse este discurso? ¿Van las "tropas de búsqueda supercelestiales" más allá de todos los sistemas estelares y vías lácteas? Pero quizás trabaja este discurso con una analogía linguística: lo supraterrenal es lo celestial, lo surpracelestial es lo terrenal. Aquí, en lo terrenal, las tropas de búsqueda han recogido una metástasis de un deslumbramiento; de la misma manera que las poesías de Celan recogen la luz brillante de la mística judía. Esta metástasis es luego desplazada a lo azul (lo celestial-trascendente) de aquel montón de estrellas que organizan la vida, que de esta manera son videntes pero que escaparon a Dios en el sentido de quedar a mano con Dios, uno decía Eckhart, sin estar de acuerdo con la divinidad y en unión con ésta. También esta mera metástasis de un encandilamiento puede ser para nosotros "soles acompañantes", es decir, entre dos brillantes abismos. Encandilamiento y luz son referidos a través de los "tiros de luz" al abismo que, según la mística de Eckhart, es el "sin por qué" de la divinidad, según la mística judía el "En-sof". Pero Celan reúne en su poesía claridad y Hallj a fin de que los tiros de claridad o los tiros de luz desde el abismo con el grito de que en el Halljahr (año de jubileo judio) dé a los esclavos la libertad.

¿Podemos otorgar al discurso del encandilamiento una interpretación "mística"? Esto es fácilmente posible, aún cuando otras poesías puedan también hacer pensar en esta interpretación. El giro "unidad material del encandilamiento" lo encontramos en el *Fadensonnen*, en la poesía *Eingewohnt-entwohnt*. El comienzo de esta poesía es manifiestamente un juego de palabras; vincula dos plabras en una: "Eingewohnt-entwohnt, einentwohnt".* ¿Qué es esto? ¿No es esto una insensata destrucción del lenguaje, en todo caso la llamada "poesía concreta"? Pero el habitar *(Einwohnung)*) es por lo pronto el habitar *(Einwohnung)* de Dios entre los hombres. *Entwohnung* significa: pérdida de todas las viviendas y de todos los "lugares", exilio; quizás también la entrega de vivienda y de patria así como la respuesta como un *Entwerde*, se entrega al conjuro (Zuspruch) de la palabra. Celan toma conjuntamente Einwohnen y Entwohnen y con esto tiene los dos costados de la

* Juego de palabras intraducible con habitar (eingewohnung), deshabitar (entwhonung) (E.G.V.).

Schechina. Así la tercera estrofa puede hablar de la "tiniebla obediente": la tiniebla está plenamente allí con su gris y sin embargo es obediente, es decir, es tomada de la referencia a algo último. Pensamos en los "progroms" medievales, en la expulsión de los judíos de España, en el último holocausto, entonces tenemos que dar la razón a Celan cuando él, dentro de la tradición mística, dice con respeco a esta tiniebla dice que se encuentra "tres horas de sangre detrás de Bliquell".

En este lugar no hay ningún ojo pero "ocelos de luz fría, acariciadas maternalmente por el encandilamiento". Ocelos son los cuasiojos de los animales inferiores; estos animales tiene el sentido de la luz: pueden por lo menos reaccionar ante la luz y determinar su dirección. En la poesía reaccionan sin embargo a la luz fría que no se da en la naturaleza, que no es tampoco utilizable para la iluminación cotidiana de nuestra vivienda. Para los usos habituales de la vida se utiliza la luz que produce el menor calor posible, pero siempre, con todo, algo de calor. La luz fría se la utiliza en la electrónica óptica: es posible enviar luz por tubos de vidrio de manera tal que a través de la reflexión total, siempre queda en el tubo de vidrio; los tubos pueden ser doblados y de esta manera pueden cubrirse distancias mayores, porque la luz no tropieza con obstáculos y tampoco es absorbida rápidamente. En lugar de tubos pueden usarse fibras de vidrio. Además, a través de "semiconductores", puede transformarse la energía eléctrica en luz y viceversa: ésta es la luz fría, la electro-luminicencia, que, a diferencia de la bombilla eléctrica o del fuego abierto, no produce calor. Con esto, a través de la fundición de diferentes materiales se distorsiona la reja de cristales, se obtiene así una oscilación y con esto la frecuencia de la luz visible. Así, mediante la luz, se pueden transmitir noticias y quizás hasta sustituir el teléfono actual; Celan toma en cuenta el proceso básico: la violación de la reja de cristales, el modelo perfecto en la estructura de las cosas, produce luz, es decir, luz fría; esta luz, en tanto lo claro en la sala, puede ser transformada en la palabra que nos habla. Los dolores, las lesiones y la muerte dan también su mensaje. Como una madre, el encandilamiento recoge el sentido de la luz.

¿Qué es pues lo que encandila? Las próximas estrofas hablan de la nada y tiene trece hojas y por lo tanto es también la plena desgracia. Esta nada se extiende como una piel de felicidad du-

rante el ascenso. ¿Se hace referencia aquí al ascenso del poeta o al ascenso de la Schechina, que vuelve a ser uno con lo viviente-justo o con la Schechina "superior"? No hay este esto o aquello: el poeta vive de y con la Schechina; sólo desde ella es poeta.

## IV

Solemos hablar complacidos de la mística occidental-oriental. Y aquí se presenta la asiática o, al menos, la del Este asiático como una unidad cerrada, con la cual Meister Eckhart, como representante del Occidente, se vuelve a vincular como unidad. Pero, a más de la mística de Eckhart, existe en el Oeste, por ejemplo, la mística judía como algo diferente; el Taoísmo no es igual al Zen Budismo. En Japón, filósofos influídos por el Zen Budismo se sintieron apelados por el discurso de la nada, tal como lo formulara en 1928 Heidegger; Heidegger reconoció la fuerza de reflexión del Zen Budismo, pero él mismo no expone ningún Koan, a fin de confundir la conciencia en aras de una experiencia inmediata. Un dicípulo tan atento de Heidegger y de la tradición del Zen Budismo, como Kôichi Tsujimura, encontró también en la referencia de Heidegger a la historia y a la epocalidad, algo que se desprende del Zen Budismo, al menos en su forma tradicional (cfr, la conferencia "Martin Heideggers Denken und die japanische Philosophie" en *Martin Heidegger. 26. September 1969*). Por cierto que, sobre la base de entrevistas con Heidegger, se creyó poder inferir la constatación de su proximidad con el Zen Budismo; sin embargo, quedaba abierta la cuestión de saber cómo es posible entrevistar a un filósofo y sobre todo a Heidegger, en medio de un viaje de conferencias. Al menos por lo que respecta a la cuestión de la mística, estas entrevistas carecen de importancia. La caracterización que hace Heidegger de la experiencia japonesa del mundo en su diálogo con un japonés no parte para nada del Zen Budismo; para su encuentro con el Asia Oriental fue más importante la vieja concepción china. Naturalmente China ha sido tan inundada por el Budismo como la Antiguedad mediterránea por la religiosidad oriental; la influencia del Taoísmo en el Mahayana-Budismo ha contribuido luego a la conformación del Zen-Budismo. Pero, ¿es que Heidegger ha buscado alguna vez lo "moderno"?

No podemos presuponer que la mística oriental y la occidental constituyen una unidad y además que el Oriente y el Occidente coinciden. A menudo, llamamos "místico" al secreto propiamente dicho en un culto o en un sentido oculto estricto. ¿Experimentan los místicos de todos los pueblos y épocas, en última instancia, lo mismo, que luego, de acuerdo con las diferentes tradiciones religiosas lo interpretan de manera distinta, o remite la mística a experiencias básicas inconciliables y a diferentes tradiciones religiosas? ¿Remite, por ejemplo, precisamente la justicia al no fundamento (Ungrund) divino o está la divinidad más allá del bien y del mal? De acuerdo con algunos juicios occidentales, lo asiático-oriental, sobre todo el Budismo, debe ser llamado "ateo". Naturalmente aquí tenemos que recordar que nuestro discurso de Dios utiliza sólo una palabra que está vinculada a determinadas experiencias históricas: de acuerdo con el diccionario etimológico, la palabra alemana "Gott", significa quizás ante todo "el llamado" o "la imagen fundida"; en todo caso, nuestra experiencia de Dios parece estar acuñada por el hecho de que la tierra en sí cerrada, se abría para los hombre en mayo y las columnas de Dios surgían como figura invocable. Pero en la historia de esta experiencia podría haberse perdido algo de aquella distancia sin nombre y abisal en la que se basan las cosas, se ha perdido algo que se ha conservado más fuertemente en la experiencia del Asia Oriental.

No es adecuado en las tradiciones místicas avanzar demasiado rápidamente hacia una unidad o una síntesis del experimentar. Quizás ni siquiera en una figura individual como la de Meister Eckhart sea posible sin más captar la unidad de su principio. Meister Eckhart interpreta no sólo las metáforas de la Biblia como metáforas, es decir, de manera parabólica y alegórica, sino también los cuentos que han de ser entendidos históricamente; ¿no transforma el "maestro de la vida" aquello que históricamente debería quedar como Revelación en un acontecimiento posiblemente supratemporal del nacimiento de Dios en el alma? ¿No vuelve con esto a colocar a la teología en una filosofía (igualmente teológica)? Sin embargo, el maestro de la lectura Eckhart renunció a completar su obra filosófica para asumir puestos importantes en la dirección de su Orden y, como maestro de la vida, guiar a sus hermanos y también a monjas y legos. Y aquí partió

siempre de la Biblia. Heidegger, en virtud de sus comienzos, estuvo cerca de esta "mística". Naturalmente uno no puede dejar de formular la pregunta de si esta proximidad con la mística no encierra también sus peligros: ¿no puede este avanzar hacia una experiencia última e inmediata, precisamente cuando esta experiencia es concebida, conducir por lo pronto a un mareo y a una desorientación en la vida concreta? ¿No omite Heidegger la búsqueda de una orientación en la construcción desbe abajo, en el saber provisorio pero, sin embargo, relativamente "asegurado"? Cuando se remite a la "vía" de Laotse, entonces no está unicamente en cuestión el saber si ha alcanzado al Laotse histórico, es decir, el Tao-te-king histórico, sino también cómo esta vía es una "vía" y proporciona lugares en los cuales podemos residir. Cuando Heidegger como pensador busca la proximidad del poetizar, entonces también lo hace en la cercanía de lo kitológico; como éste se basa en el decir, se encuentra también en contraposición con el silenciar y el guardar silencio (Erschweigen) de la mística. De ningún modo se debe apresuradamente atar a Heidegger a una determinada tradición religiosa debido a su manifiesta proximidad con lo religioso. En su interpretación de Trakl, Heidegger señala que Trackl en su última y fecunda poesía *Grodek*, no llama a Dios sino a las "vacilantes sombras de la hermana". En la poesía *Klage*, la eternidad es llamada "ola helada". "¿Es pensado esto cristianamente?" se pregunta Heidegger y él mismo se responde: "Ni siquiera es desesperación cristiana" (*Unterwegs zur Sprache*, pág. 76). La proximidad de Heidegger con respecto a lo mitológico excluye una advertencia tal como la que formulara el primer patriarca Zen, Bodhi Dharma, al emperador de China: "¡Pon todo en orden. Nada de lo sagrado!" Cuando Heidegger como pretensión de verdad, en la dimensión de lo saludable y lo no saludable, menciona a lo "divino", podría entonces no conocer que este pretensión puede también juntarse en los *poderes* de los que habla una poesía de Celan en su *Fandensonnen* (y en un grabado de su esposa) (cfr. al respecto mi interpretación en el ensayo "Zur Lyrik Paul Celans" en *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 20, 1975, págs. 145-186, sobre todo 176 y ss.).

La forma como Celan recoge elementos de la tradición mística proporciona quizás una corrección del principio de Heidegger; nos indica en todo caso que la mística y la meditación no son una

receta general, sino que más bien toda referencia a la mística la coloca en la vía de la decisión sobre las diferentes vías. Naturalmente, no debería juzgarse apresuradamente acerca de la vía de Heidegger y descalificarla como "estética" y no "ética". Sobre todo no se la debe condenar en la forma de aquello tres cuartos de cabeza en la silla arzobispal de Colonia y de la corte papal en Aviñón, que dieron su juicio sobre Meister Eckhart, cortando sus tesis de acuerdo con su chato entendimiento. Cuando Heidegger rechaza el discurso habitual acerca de la responsabilidad, entonces busca remitir esto a una objeción de los sabios, acerca de cómo el hombre puede ser plena "respuesta". Así se pregunta acerca de los límites de aquello que nosotros a partir de nosotros (bajo el peligro de una arrogancia moralista) podemos lograr y asegurar, y lo que puede formarse en un largo y lento camino y sólo recibido libremente en la hora feliz. La máxima dieciocho de Tao-te-king dice que allí donde se ha perdido el camino hay humanidad y justicia y luego pérdida, duda y ensombrecimiento de la vida. ¿No dan Laotse y Heidegger el triste ejemplo de aquellos que irresponsablemente dejan pasar las cosas, que escapan a la responsabilidad? Puede ser que exista este peligro; pero cabe preguntarse al revés: ¿no hemos experimentado suficientemente mientras tanto que el grito por humanidad y justicia no pueden corromper todos lo buenos principios? ¿Qué podría por ejemplo, ser más importante que los esfuerzos para presentar la crudeza con la que nuestra sociedad se enfrenta con los impedidos, y para dar oportunidades auténticas tambien a los impedidos? Pero también estos esfuerzos pueden ser transformados en sus funciones. Puede ser que no sólo las personas con una altura de 150 cms tengan que ser subvencionadas, sino quizás todas las que tienen menos de 160 cms; pero todas las exigencias de este tipo en sí la tendencia de someter finalmente a todas las personas más bajas de 175 cms como demasiado bajas y a las de más de 175 cms como demasiado altas a una creciente burocracia de protección quitándoles así toda auténtica oportunidad.

Dificílmente no puede dudarse que el pensamiento de Heidegger tiene en su aspecto sistemático algunas vaguedades, en lo que respecta a las cuestiones históricas, inexatitudes en su punto de partida, unilateralidades; sin embargo, en América y en Japón, en Francia y también en Alemania, los individuos se sienten

atraídos por Heidegger porque él no proporciona ninguna agudeza vacía y ninguna erudición muerta sino que, si bien no palabras de vida sí palabras que introducen a la vida. Si tuviera que decir ahora cuándo he aprendido más de Heidegger, no habría de referirme a las largas conversaciones sobre Aristóteles y Hegel, sobre Bultmann, Heisenberg, Klee y Celan, sino a un juego de bochas entre la casa y el garage. Naturalmente ganó Heidegger; lo que me interesaba era lo que realmente era el secreto de su influencia: que siempre estaba plenamente entregado a lo que hacía y que de esta manera también pequeños juegos tenían su sentido en sí mismos. Si polemizaba en contra de la actividad en las ciencias o las actuaciones en la política, lo hacía porque echaba de menos el que —tal como sucede cuando se fabrica un vaso— un esfuerzo que proviene de un largo origen, logra volver sobre sí mismo de manera tal que descansa sobre sí mismo. Cuando Confucio visitó a los sabios viejos, Laotse, le preguntó (de acuerdo con la bella leyenda de Sschaung Dsi) qué es lo que él entendía por amor y justicia y si al agitar sus banderas no lograba tan sólo confundir aún más la vida que había salido ya de su camino y de su justicia. El cisne es blanco sin que nadie lo limpie y el cuervo es negro sin que haya que ennegrecerlo. La aspiración de justicia organizada no tiene esperanza alguna: a los peces que caen en la tierra no se les humedece los labios sino que más bien se los ayuda para que vuelvan al agua. Cuando Confucio vovió a su casa estuvo muy perturbado y durante tres meses no pudo hablar. Tras largas reflexiones volvió a visitar al viejo y ahora ambos se entendieron sin polémicas sobre las banderas de grandes palabras, quizás sobre el simple orden del beber una taza de té. Confucio había aprehendido: los pájaros crean sus hijos, los peces mueren, los insectos experimentan metamorfosis; sólo quien se transforma puede avanzar con el camino. En todo caso no debemos perturbar este camino. Laotse confirmó a su gran interlocutor: Ahora había alcanzado lo que había que alcanzar.

Si no nos compete formular un juicio apresurado acerca de los diferentes caminos de Laotse y Confucio o también de Heidegger, sí podemos mantenernos en las experiencias qe pertenecen a nuestra vida, de la cual Paul Celan se apropiara la tradición de la mística judía. Las experiencias de nuestro decenio expresan nuevamente lo que ya en el sur de Francia surgiera con los cátaros y

en España en el siglo XIII con el Sohar. Después de la terrible expulsión de los judíos en España, en el palestinense Safed se preguntó qué sentido podía tener el nuevo exilio y la experiencia del mal: Dios, así enseñaba Isaac Luria, se repliega sobre sí mismo y entonces sólo existe el estar perdido, el espacio del mal. ¿No es esta mística, que procede más de la propia experiencia que de la revelación histórica, algo no judío? ¿No contradice el carácter básico de la tradición judía el que la Schechina ya no sea el rostro que Dios muestra a su pueblo en cada situación histórica, sino que se convierte en una figura mitológica? Esta figura tiene, como toda divinidad maternal, un rostro doble: ella es la que asegura la vida y ayuda fraternalmente y también el terror de la muerte y del abandono. Cuando lo femenino de esta manera obtiene algo fascinante y demoníaco, ello es desde luego algo muy judío: de la posición de la mujer resulta allí el que, por ejemplo, no exista ninguna "mística", no siquiera monjas como escuchas excelentes de un místico. Celan, hijo único, cuidado por su madre, no tenía hermanas, y puede orientar toda su poesía hacia la experiencia de este poder de hermanas. De ninguna manera se refiera sólo a la tradición de la mística judía; él toma, por ejemplo, el Eber apocalíptico de la "nueva mitología" de Yeats y con ello la tradición del pueblo celta desaparecido o desplazado, o del pueblo etrusco; Mallarmé está para él como un eremita irlandés en un acantilado solitario al lado del mar. Las poesías de Celan tienen muchas dimensiones y con ello también una apertura que no debe ser descuidada en la interpretación.

Por otra parte, las poesías de Celan pierden una dimensión decisiva si no se las interpreta tomando en cuenta el elemento místico. Ha sido Hans Georg Gadamer, quien no sólo ha hablado de las poesías de Celan sino que ha interpretado un determinado ciclo de poesías, el *Atemkristall*. Está aún sólo en este esfuerzo y uno puede preguntarse si su intento de remitir las imágenes de Celan, como los símbolos de Goethe, a experiencias de comprensión general, no desconoce aquella alegórica que se construye lentamente, histórica y artificialmente, a partir del no-comprender como nueva y audaz comprensión. (Para ella Gadamer, al igual que Walter Benjamin ha reclamado una nueva atención.) ¿Señala la poesía *Schläfenzange* que el gris de las sienes realmente se coloca como unas tenazas alrededor de la cabeza, coloca

sin embargo la poesía la alegría del cumpleaños en contra de la experiencia del envejecer? Estas tenazas del gris de las sienes es más bien el fórcep del nacimiento que todavía tiene la plata de su brillo de la cabeza a la cual se aferra. Debe hacerse nacer un tu y un resto de su sueño. De lo que se trata es del fórcep de la Schechina, de recoger para nuestro tiempo un resto de las experiencias místicas de otrora con medios poéticos sumamente artificiales. (Cfr. Hans Georg Gadamer: *Wer bin Ich ·und wer bist Du?* Francfort del Meno 1973, pág. 66; para lo que sigue, págs 94 y ss., 106 y ss., 105.)

La primera exigencia en la lectura de este ciclo de poesías es que siempre se piense en un tu, cuando se habla de un tu y en el poeta, cuando él también dice yo. Luego se construye la figura del tu por sí misma. Este tu aparece en la metafórica elemental del desplazamiento y del rechazo de la tierra lo mismo que en la nieve y el hielo. Cuando se habla de estrías de los arneses, de ejes de arrugas, de puntos de corte, no hay que pensar en un caballero con arneses. Las estrías de los arneses se producen cuando una plancha de roca se desplaza sobre otra; se produce una arruga con ejes de arrugas y pantorrilas cuando la presión lateral de una plancha de roca se contrae; a través de los punto de irrupción sale la lava hacia arriba, etc. Pero en este rechazo parece la Schechina. Cuando la gran poesía final del ciclo habla del viento del rayo, hay que tomar por lo pronto a esta palabra bien literalmente: como el viento del rayo mortal del rayo atómico. Con la "nieve en forma humana", con la "Büsserschnee" no se quiere indicar las "personas con su charlatanería, que todo lo cubre". Con respecto a "Büsserschnee" cualquier diccionario simple indica: (penitentes) torre de hielo de glaciar de varios metros de altura que siempre se presenta en grupos (que semeja un grupo de peregrinos); condicionada por la evaporación y la congelación bajo la influencia de una fuerte radiación solar". A partir de esta imagen puede Celan volver a su metafórica de la nieve. Pero las masas de nieve que se depositan forman un hielo alveolar en el glaciar; cuando allí en el cristal más interno se deposita el aliento de la Schechina, entonces el glaciar es "glaciar" en el sentido de Celan. Después de la poesía *Warum dieses jähe Zuhause*, del volumen *Scheepart*, puede el poeta hundirse como un glaciar ("gletschrig") en lo "nevado", en el que "no era otra cosa" que en Dios y viceversa. El

milagro del glaciar consiste en que abajo, en la leche del glaciar, el hielo congelado se convierte nuevamente en agua viviente ("El hielo resucitará" se dice en la poesía *Eis, Eden*, en *Niemands rose*). Si se toma en cuenta que la poesía *Schläfenzange* se encuentra exactamente en la mitad del cielo *Atemkristall*, se ve entonces también que la última poesía, en una grandiosa ampliación, vuelve a recoger la metafórica de la nieve de la primera poesía. Se puede leer también el ciclo de manera tal que en círculos concéntricos —desde la primera y la última poesía, desde la segunda y la penúltima— se llegue al centro, pues las poesías están realmente compuestas como cielo.

Hans Georg Gadamer señala que la penúltima poesía que queda entre paréntesis del todo, es pronunciada como una profesión de fe demasiado personal, como una "dedicatoria discreta" que al mismo tiempo es pronunciada lateralmente. Juega aquí con el motivo de la piedad:

"(Te conozco, tu eres la hondamente inclinada,
yo el perforado, te estoy sometido.
¿Dónde llamea una palabra que dé testimonio de los dos?
Tu, total, totalmente real. Yo, toda locura.)"

Se puede pensar en lo personal o en la Pietá pero también en las sagas de caballeros (por ejemplo en el soneto de Nerval *El Desdichado*, que fuera traducido por Celan). Pero no se debe dejar de lado la dimensión que está caracterizada por la mística judía. Sobre todo hay que retener: el tu al que habla Celan, es efectivamente "total, totalmente real", sea que se lo considere como la hermana perdida y quemada o como la que ayuda y ama. Cuando el poeta en este tu busca un poder de la vida, que también determina su yo más intimo, cuando recoge aquí elementos de la mística, ¿no es entonces su poesía "toda locura"? El que sea o no así, es también una pregunta dirigida a nosotros.

## ÍNDICE DE LAS SIGLAS DE LOS ESCRITOS DE HEIDEGGER

| | |
|---|---|
| SuZ | *Sein und Zeit*, 7ª edición Tubinga 1953 |
| W | *Wegmarken*, Francfort del Meno 1967 |
| Hw | *Holzwege*, Francfort del Meno 1950 |
| EM | *Einführung in die Metaphysik*, Tubinga 1953 |
| WhD | *Was heisst Denken?*, Tubinga 1954 |
| VA | *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954 |
| UzSp | *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959 |
| N I y N II | *Nietzsche*, tomo I y II, Pfullingen 1961 |
| ZSD | *Zur Sache des Denkens*, Tubinga 1969 |

# ÍNDICE


DIALOGO
a b i e r t o

37. **Educación y sociología**
Émile Durkheim

38. **Diarios íntimos**
Paul Gauguin

39. **Tao Te King**
Lao-tsē

40. **Cartas desde la locura**
Vincent Van Gogh

41. **Escritos literarios**
Arthur Schopenhauer

42. **El arte de la guerra**
Sun Tzu

43. **Las reglas del método sociológico**
Émile Durkheim

44. **El discurso del método**
René Descartes

45. **Viktor E. Frankl**
Guillermo Pareja

46. **El Príncipe**
Nicolás Maquiavelo

47. **La pasión de escribir**
Gustave Flaubert

48. **El amor, las mujeres y la muerte**
Arthur Schopenhauer

49. **Poder y democracia alternativa**
Héctor Ceballos Garibay

50 **Discurso autoritario y comunicación alternativa**
Daniel Prieto Castillo

51. **Comunicación y educación**
Francisco Prieto

52. **Cartas de amor**
Sigmund Freud

53. **El contrato social**
Jean Jacques Rousseau

54. **Cartas de amor a Nora Barnacle**
James Joyce

55. **Los conceptos esenciales de las artes plásticas**
Juan Acha

56. **Análisis estructural del relato**
Roland Barthes, Tzvetan Todorov y otros

57. **El mito de la psicoterapia**
Thomas Szasz

58. **Lecciones de estética**
G. W. F. Hegel

59. **El canto del Señor**
Bhagavad Gîttâ

60. **El arte de la polémica**
Héctor Ceballos Garibay

61. **La telaraña magnética. Y otros estudios radiofónicos**
Fernando Curiel

62. **La pugna sagrada**
***Comunicación y poesía***
Óscar Wong

63. **La cultura popular**
R. Stavenhagen, M. Margulis y otros

64. **El cuento fantástico hispanoamericano.**
***En el siglo XIX, estudio y textos***
Oscar Hahn

65. **El periodismo mexicano: en lucha por su integridad**
Francisco Javier Torres A.

66. **El juego de pelota prehispánico y sus supervivencias actuales**
Lilian Scheffler, Regina Reynoso, Víctor Inzua C.

67. **El diagnóstico de la comunicación social en México**
Francisco Prieto

68. **La literatura oral tradicional de los indígenas de México**
Lilian Scheffler

69. **Psicología de la posible evolución del hombre**
P. D. Ouspensky

70. **Teoría del dibujo, su sociología y su estética**
Juan Acha

71. **De viva voz-Entrevista con escritores**
Marco Antonio Campos

72. **El libro del te**
Okakura Kakuzo

73. **Marinero que se fue a la mar**
Lilian Scheffler

74. **Aforismos**
Hipócrates

75. **Crítica de la literatura mexicana Siglo XIX**
Fernando Tola de Habich

COLECCIÓN
# REINO IMAGINARIO

1 **EL ZARCO**
Ignacio Manuel Altamirano

2 **CUENTOS DE LA SELVA**
Horacio Quiroga

3 **CARTA AL PADRE**
Franz Kafka

4 **OTRA VUELTA DE TUERCA**
Henry James

5 **MANUSCRITO ENCONTRADO EN ZARAGOZA**
Jan Potocki

6 **CONFIDENCIA AFRICANA**
Roger Martin du Gard

7 **LA CASA DEL CONFÍN DEL MUNDO**
William Hope Hodgson

8 **HISTORIA DEL OJO**
Georges Bataille

9 **TERESA FILÓSOFA**
Anónimo

10 **NOA-NOA**
Paul Gauguin

11 **EL PRISIONERO DE ZENDA**
Anthony Hope

12 **LA PARADOJA DEL COMEDIANTE**
Denis Diderot

13 **MANUAL DE CIVISMO**
Pierre Louÿs

14 **LA NAVIDAD EN LAS MONTAÑAS**
Ignacio Manuel Altamirano

15 **EL EXTRAÑO CASO DEL DR. JEKYLL Y MR. HYDE**
Robert Louis Stevenson

16 **EL PROCESO**
Franz Kafka

17 **LA NOVELA DE VIOLETA**
Alejandro Dumas

18 **HOJAS DE HIERBA**
***Versión íntegra***
Walt Whitman

19 **TIERRA BALDÍA/CUATRO CUARTETOS**
T. S. Eliot

20 **POESÍA COMPLETA**
Federico García Lorca

21 **LOS PIRATAS FANTASMAS**
William Hope Hodgson

22 **EL AMOR EN PLURAL**
Ange Bastiani

23 **EL HOTEL DE LOS HORRORES**
William Wilkie Collins

24 **INFERNO**
August Strindberg

25 **EL PRINCIPITO**
Antoine de Saint-Exupéry

26 **UNA CHICA CASADERA**
Janine Aeply

27 **LOUIS LAMBERT**
Honoré de Balzac

28 **EL ROMANCERO GITANO**
Federico García Lorca

29 **DUBLINESES**
James Joyce

30 **CANTOS DE MALDOROR**
Conde de Lautréamont

31 **PEQUEÑOS POEMAS EN PROSA**
Charles Baudelaire

32 **RETRATO DEL ARTISTA ADOLESCENTE**
James Joyce

33 **CARTA A LA PRESIDENTA**
Théophile Gautier

34 **EL CASTILLO**
Franz Kafka

35 **LOS ÚLTIMOS DÍAS DE KANT**
Thomas de Quincey

36 **DAFNIS Y CLOE**
Longo

37 **ALTAZOR**
Vicente Huidobro

38 **LA FILOSOFÍA DE LA COMPOSICIÓN**
*Seguida de:* ***El cuervo***
Edgar Allan Poe

39 **UNA TEMPORADA EN EL INFIERNO**
Arthur Rimbaud

40 **POESÍA COMPLETA**
César Vallejo

41 **HIMNOS A LA NOCHE**
Novalis

42 **WAKEFIELD**
Nathaniel Hawthorne

43 **AURELIA**
Gerard de Nerval

44 **LA METAMORFOSIS**
Franz Kafka

45 **CARTAS A UN JOVEN POETA**
Rainer Maria Rilke

46 **EXILIADOS**
James Joyce

47 **LA LECCIÓN DEL MAESTRO**
***y otros cuentos de escritores***
Henry James

48 **EL ALTAR DE LOS MUERTOS**
***y otros cuentos de escritores***
Henry James

49 **LAS TRIBULACIONES DEL ESTUDIANTE TÖRLESS**
Robert Musil

50 **EL GRAN GATSBY**
F. Scott Fitzgerald

51 **EDIPO REY**
Sófocles

52 **ANTES DE ADÁN**
Jack London

53 **LA ROJA INSIGNIA DEL VALOR**
Sthepen Crane

54 **CUENTOS DE ESPANTOS Y NOVELAS RÚSTICAS**
Manuel José Othón

55 **AMÉRICA**
Franz Kafka

56 **HAMLET**
William Shakespeare

57 **EL ALEGATO DE UN LOCO**
August Strindberg

58 **NOSTALGIA DE LA MUERTE**
Xavier Villaurrutia

59 **HIPERIÓN**
Friedrich Hölderlin

60 **LOS CUADERNOS DE MALTE LAURIDS BRIGGE**
Rainer Maria Rilke

61 **NAVAJA**
Fernando Curiel

62 **FRANKENSTEIN**
Mary Shelley

63 **ILUMINACIONES**
Arthur Rimbaud

64 **LO IMPOSIBLE**
Georges Bataille

65 **LOS ONCE MIL FALOS**
Guillaume Apollinaire

66 **LA SONATA A KREUTZER**
León Tolstoi

67 **EL HIJO DE LA SIRVIENTA**
August Strindberg

68 **CASTILLOS EN EL AIRE y otros textos mordaces**
Francisco Zarco

69 **EL ABAD C**
Georges Bataille

70 **AVENTURAS DE UN JOVEN DON JUAN**
Guillaume Apollinaire

71 **POESÍA COMPLETA**
Alí Chumacero

72 **CUENTOS COMPLETOS**
César Vallejo

73 **MADAME EDWARDA**
Georges Bataille

74 **DIARIOS ÍNTIMOS**
Charles Baudelaire

75 **POESÍA COMPLETA**
James Joyce

76 **LAS OLAS**
Virginia Woolf

77 **MI MADRE**
Georges Bataille

78 **LA FRANCESA DEL CAFÉ DE TACUBA**
Francisco Prieto

79 **CARTAS DE AMOR DE UNA MONJA PORTUGUESA**
Mariana Alcoforado

80 **ILUSIONES TARDÍAS**
Francisco Prieto

81 **EL MATRIMONIO DEL CIELO Y DEL INFIERNO**
William Blake

82 **LA INCLINACIÓN**
Francisco Prieto

83 **¿QUIÉN DICE QUE EL CIELO ES TRANQUILO?**
Antonia Estarlich Sánchez

84 **EL POETA ASESINADO**
Guillaume Apollinaire

85 **EL CANTO DEL SILENCIO**
Luis Fernando Brehm C.

86 **CUENTOS ERÓTICOS ITALIANOS**
AA. VV.

87 **A QUIÉN LE IMPORTA EL PRÓJIMO**
Carlos Meneses

88 **LA SERPIENTE EMPLUMADA**
D. H. Lawrence

89 **RELATOS OSCUROS**
Francisco Javier Morán S.

90 **CINCO AMANTES APASIONADAS**
Saikaku Ihara

91 **MARILYN MONROE Y OTROS FAMILIARES**
Mauricio Carrera

92 **LA MUJER QUE SE FUE A CABALLO**
D. H. Lawrence

93 **POESÍAS COMPLETAS**
San Juan de la Cruz

94 **TIRANO BANDERAS**
Ramón Del Valle Inclán

95 **POESÍAS**
Conde de Lautréamont

96 **HISTORIAS DE UN AMOR TURBIO**
Horacio Quiroga

97 **POEMAS DE AMOR Y DESAMOR**
Antonio Castañeda

98 **POEMAS (1912-1920)**
Vlademir V. Maiakovski

99 **EL DESIERTO**
Horacio Quiroga

100 **POESÍA SELECTA, *Texto bilingüe***
Arthur Rimbaud

# Filosofía y Cultura Contemporánea

COLECCIÓN DIRIGIDA POR
Ana Galán, Julián Meza y Alberto Sauret

1. **De la perplejidad a la utopía** / *Carlos de la Isla*
2. **Ensayos escogidos** / *Walter Benjamin*
3. **La vigilia y el sueño. Revisiones de literatura** / *Jorge von Ziegler*
4. **Ciudadanos sin brújula** / *Cornelius Castoriadis*
5. **Permanencia del mito** / *Alberto Sauret*
6. **Teoría de los sentimientos** / *Agnes Heller*
7. **Retrato de familia con economista** / *Julián Meza*
8. **Filosofía y política en Martin Heidegger** / *Otto Pöggeler*
9. **Filosofía de las ciencias humanas y sociales** / *J. M. Mardones y N. Ursua*
10. **Hegel y el liberalismo político** / *Steven Smith*

*Esta obra se imprimió bajo el cuidado de Ediciones Coyoacán, S. A. de C. V.,*
*Hidalgo 47-2, Coyoacán, en noviembre de 1999.*
*El tiraje fue de 1000 ejemplares más sobrantes para reposición.*

## Otto Pöggeler

Profesor de filosofía y director del Archivo de Hegel en la Universidad de Ruhr (Bochum). Autor de numerosas publicaciones sobre filosofía del idealismo alemán, fenomenología y filosofía práctica.

El autor analiza en este libro las posibles vinculaciones que existen entre las distintas fases del desarrollo del pensamiento de Heidegger y la política. Sobre la base de un cuidadoso estudio del pensamiento heideggeriano, procura poner de manifiesto su relevancia para la dilucidación de las conexiones entre la filosofía y la política. Dos ensayos sobre las relaciones de Heidegger con la poesía de Hölderlin y Paul Celan complementan esta perspectiva.

*Filosofía y Política en Martin Heidegger* — *Otto Pöggeler* — 8

EC









